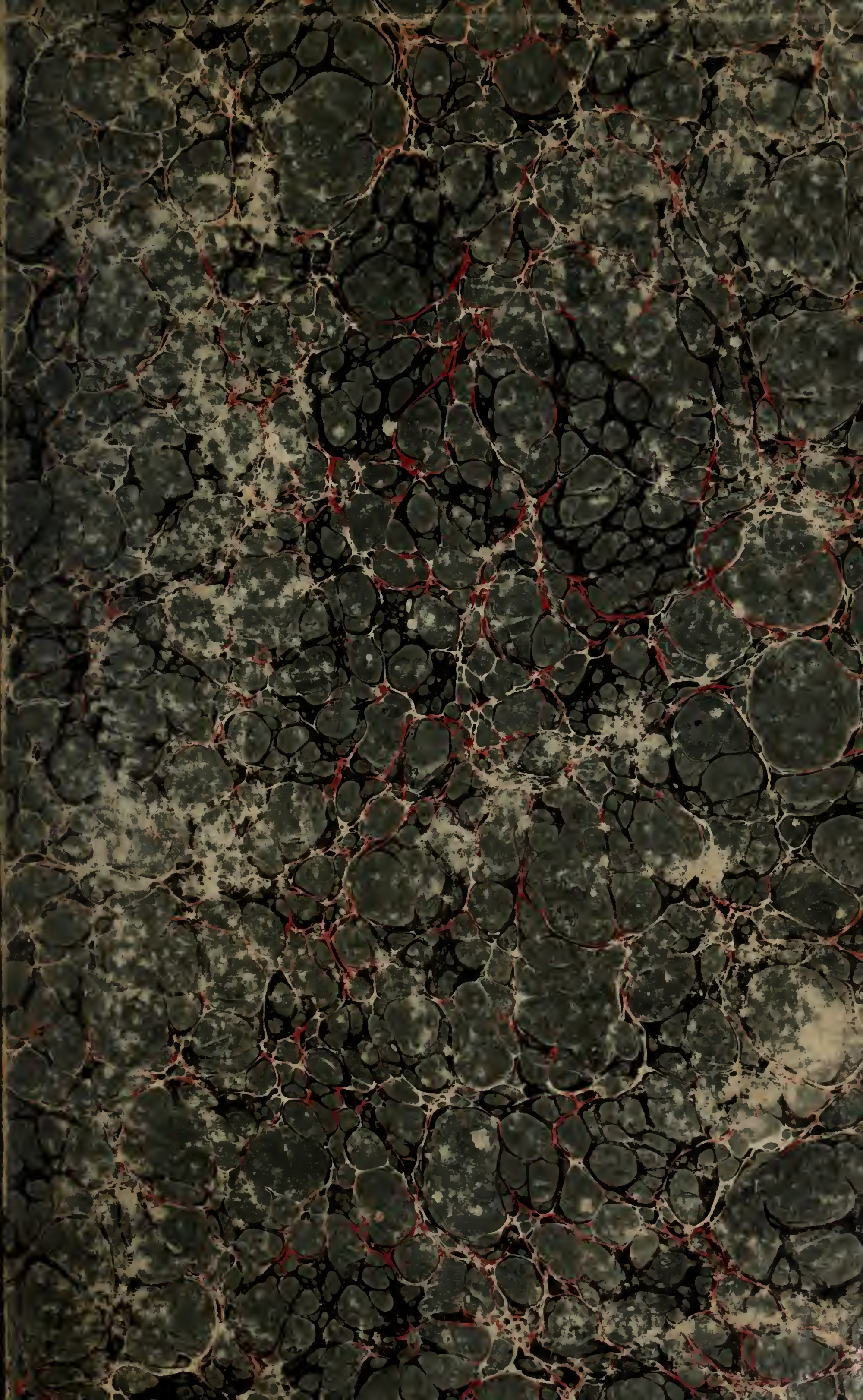


[illegible]

Die Erkenntniß-Theorie des heiligen Thomas von Aquin

von

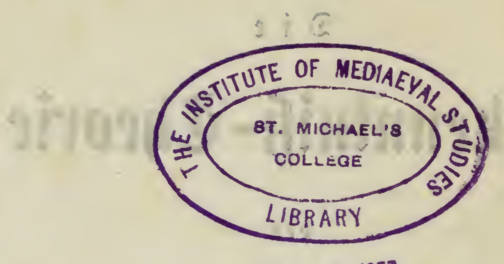
P. M. Liberatore,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Aus dem Italienischen übersetzt

von

Eugen Franz,
Doctor der Philosophie und Theologie, Priester der Diözese Mainz.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1861.



Mainz,
Druck von J. J. Racké.

Einleitende Bemerkungen.

I. Ueber den Zweck des vorstehenden Werkes.

Da der Verfasser dieser Uebersetzung aus dem Leben schied, als kaum der erste Bogen die Presse verlassen hatte, so fällt einer befreundeten Hand die Pflicht zu, dieselbe bei den deutschen Leser einzuführen. Es wird dabei keiner Entschuldigung bedürfen, wenn die ersten Zeilen einer Erinnerung an den hingeschiedenen Verfasser gewidmet werden. Herr Dr. Franz, ein geborner Mainzer, hatte mit seltener Auszeichnung in dem Collegium germanicum seine Studien gemacht, in Rom promovirt, und die heilige Priesterweihe erlangt. Vor einem Jahre kehrte er in seine Vaterstadt zurück, mit einem reichen philosophischen und theologischen Wissen ausgestattet und mit allen Tugenden eines Priesters geziert; seine im höchsten Grade erschütterte Gesundheit hielt ihn nicht ab, sich mit einer Reihe wissenschaftlicher Arbeiten zu beschäftigen, bis der Tod unerwartet schnell ihn dieser Erde entriß.

Die hier erscheinende Uebersetzung ist eine Frucht dieser kurzen Zeit und mag als Denkmal seines Fleißes, wie seiner Gesinnungen sich geltend machen.

Der Name des P. Liberatore ist in Deutschland wohl ebenso gewiß bekannt, wie er in Italien seit Jahren gefeiert ist. Durch seine institutiones philosophiae, welche bereits die zehnte Auflage erlitten und dieses Jahr eine neue erweiterte Umarbeitung gefunden haben, hat er sich einen großen Einfluß auf die philosophischen Studien erworben, eine Reihe von Aufsätzen in der Civiltà catholica geben von der Sicherheit und Energie Zeugniß, mit welcher er alle gegenwärtigen Richtungen der Philosophie zu beurtheilen vermag.

Das Hauptwerk aber, welches der gelehrte Italiener verfaßte, führt den Titel della Conoscenza intellettuale trattato di Matteo Liberatore Roma Ufficio della civiltà catholica. 1857—59. Was Liberatore in einer Reihe von einzelnen Aufsätze der Civiltà catholica begonnen und vorgearbeitet hatte, das wird hier in einem systematischen

Ganzen vollendet, es wird die menschliche Erkenntniß in umfassender Weise einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen.

Das Werk zerfällt in drei Bände. Der erste ist negativer und polemischer Art; er beleuchtet und widerlegt vier besonders hervorragende Erkenntniß-Theorien, von welchen zwei in Frankreich besonders bekannt sind: das System des Lammenais und das des Traditionalismus, zwei aber in Italien vorzugsweise eine Bedeutung haben: die Theorie des Gioberti und Rosmini.

Der zweite Band aber ist positiver Natur, er stellt die Erkenntniß-Theorie des h. Thomas als die wahre dar, entwickelt mit einem umfassenden Studium der Schriften des heiligen Lehrers alle Fragen über die Natur der menschlichen Erkenntniß.

In einem dritten Band endlich hat der Verfasser die Absicht, sich zu den physiologischen oder anthropologischen Grundlagen der menschlichen Erkenntniß zurück zu wenden, er stellt den Menschen als Ganzes, insbesondere das Verhältniß der Seele zum Leibe dar; auch hier ist es die Theorie des h. Thomas v. Aquin, welche er den entgegenstehenden Theorien der neueren Wissenschaft gegenüber in's Licht setzt [1]).

Von diesen drei Bänden hat Herr Dr. Franz den zweiten zu übersetzen begonnen; er glaubte diesen zuerst den deutschen Gelehrten vorlegen zu sollen, weil er den positiven Gehalt des ganzen Werkes enthält und ebensowohl als Erkenntniß-Theorie, wie als historische Darstellung der Lehre des h. Thomas von Aquin auf allgemeines Interesse in Deutschland Anspruch machen kann. Die Uebersetzung der beiden anderen Bände, welche zum Verständniß des hier vorliegenden keineswegs nothwendig sind, glaubte er, weil sie mehr ausländische als deutsche Erscheinungen in's Auge fassen, vorerst verschieben zu können. So richtig und wohl berechnet diese Wahl erscheinen muß, so sehr bleibt es doch zu wünschen übrig, daß bald auch diese einen Uebersetzer finden; wenn der erste für Deutschland nicht dasselbe polemische Interesse wie für Frankreich und Italien hat, so wird er uns um so mehr als ein historischer Bericht über die besprochenen Systeme willkommen sein. Der dritte Band aber wird für unser Vaterland von ganz hervorragender Wichtigkeit sein, da er die in unserer Gegenwart so viel erörterte Frage über die Einheit der menschlichen Seele zum Gegenstand hat. Möchte daher, wir wiederholen es, die Arbeit, welche Herr Dr. Franz zu vollenden durch den Tod verhindert wurde, von einem andern Manne fortgesetzt werde.

1) Eine genaue Analyse des ersten und zweiten Bandes, sowie ein höchst competendes Urtheil über unser Werk siehe „Katholik" 1860, S. 129.

Sollte dies aber so bald nicht der Fall sein, so wird immerhin der hier vorliegende zweite Band unter dem Titel Erkenntniß-Theorie des h. Thomas es durchaus vergessen machen, daß er einem größeren Ganzen entnommen ist, und als ein ganz abgeschlossenes Werk sich darzustellen vermögen.

Vielleicht wäre eine deutsche Bearbeitung, welche Manches hinweg gelassen und Manches hinzugefügt hätte, in manchen Kreisen willkommener gewesen, allein die Bescheidenheit des Verstorbenen wollte den hochgeschätzten italienischen Gelehrten in eigener Person in Deutschland einführen, und die verständigen Leser werden von den materiellen und formellen Eigenthümlichkeiten des italienischen Schriftstellers sich ebensowenig zurückstoßen lassen, als sie es der Uebersetzung verargen werden, wenn sie sich zu der Flüssigkeit und Eleganz einer deutschen Originalarbeit nicht zu erheben vermag[1]). Der Zweck, den sich die Uebersetzung gestellt hat, ist kein anderer als der, die vortrefflichen Principien der Erkenntniß-Theorie, welche den Werken des h. Thomas entnommen, durch P. Liberatore eine höchst lichtvolle Darstellung erlangt haben, der deutschen Wissenschaft zugänglich zu machen. Nichts lag dem verstorbenen Verfasser dieser Uebersetzung ferner, als zu meinen, daß dieses Werk des Italieners der deutschen Wissenschaft die selbstständige Erörterung dieser Fragen ersparen könnte, oder überhaupt ihren Gegenstand erschöpfte; er wollte den wissenschaftlichen Kreisen Deutschlands nur ein Material herbeiführen, welches für eine ihrer ernstesten Fragen, für die Erkenntniß-Theorie, eine höchst werthvolle Vorarbeit bilden kann.

Die im Bisherigen gegebenen Notizen dürften vielleicht genügen, um der hier gebotenen Arbeit eine freundliche Aufnahme in Deutschland zu erbitten. Angesichts der gespannten Stimmung jedoch, mit der man gegenwärtig derartige Arbeiten aufzunehmen pflegt, dürften einige Bemerkungen allgemeiner Art am Platze sein. Indem hier die Erkenntniß-Theorie nach den Grundsätzen des h. Thomas von Aquin in der Darstellung eines italienischen Jesuiten vorgelegt wird, können wir Anlaß nehmen, einiges über das Verhältniß zu bemerken, welches eine solche Arbeit zu den gegenwärtigen Interessen

1) Wenn die Diction und die Correktheit der Sprache nicht ganz befriedigen sollte, so wird die Nachsicht der Leser hiebei nicht vergessen, daß es dem Uebersetzer nicht vergönnt war, die letzte bessernde Hand an seine Arbeit zu legen und die Besorgung des Drucks zu überwachen. Die Klarheit der Sache aber und das wissenschaftliche Verständniß hat, wie sich Jedermann überzeugen wird, in keiner Weise Schaden gelitten.

der deutschen Philosophie einzunehmen geeignet ist. Es wird sich dabei um drei Punkte handeln. Wir wollen die Bedeutung ins Licht stellen, welche eine solide Erkenntniß-Theorie für unsere deutsche Wissenschaft hat; wir wollen sodann auf den Werth zu sprechen kommen, welchen das Studium der Scholastik für unsere Zeit haben muß; wir werden endlich einige Bemerkungen über das Interesse machen, welches die philosophischen Leistungen des Auslandes für uns haben.

II. Ueber den gegenwärtigen Stand der Erkenntniß-Theorie.

In allen geschichtlichen Darstellungen der neueren Philosophie begegnet uns die Behauptung, daß ihre charakteristische Eigenthümlichkeit und ihr besonderer Vorzug gegenüber den früheren Perioden darin bestehe, daß sie mit besonderer Energie und Tiefe das Problem der Erkenntniß-Theorie sich gestellt, insbesondere die Erklärung und Begründung des Wissens als fundamentale Aufgabe der Philosophie erfaßt habe. Man pflegt sie deßhalb die selbstbewußte, zur Reflexion auf sich gekommene, den Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseins einnehmende Philosophie zu nennen, die Philosophie, welche die Subjectivität in ihrer Bedeutung erkannt und das Denken als Princip der Wahrheit erfaßt hätte[1]).

Es ist nicht zu läugnen, daß in keiner anderen Periode der menschlichen Forschung die Untersuchung über die Principien der Erkenntniß, über die Methode und über die Natur der Wissenschaft so sehr in Vordergrund trat. Die moderne Philosophie beginnt mit der Ankündigung, daß die Wahrheit aus einem subjectiven Princip fundamentirt werden müsse; Cartesius wie Backo, Mallebranche wie Locke, Berkley wie Hume — diese Hauptträger der Philosophie des 17. Jahrhunderts haben mit einer, zuvor ungekannten Unruhe eine Revision der philosophischen Erkenntniß-Theorie als das oberste, um nicht zu sagen ausschließliche Interesse der Speculation festgehalten. Sie thaten es unfehlbar auf Kosten der metaphysischen und realphilosophischen Untersuchungen und der Reichthum der metaphysischen Wahrheit schwand in dieser Periode auf ein Minimum herab, so daß Ritter vollkommen Recht hat, wenn er sagt, sie hatte im Grunde Nichts in diesem Gebiete weiter geführt und kaum einige Bruchstücke aus der älteren Zeit sich bewahrt[2]).

Die neuere Philosophie ging in ihrer zweiten Periode noch wei-

1) Vergleiche Hegel, Gesch. der Philos. III. Th. S. 241. K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. I. B. S. 90. ff.

2) Ritter, Gesch. d. Philos. VII. B. S. 50.

ter. Durch Kant und Fichte ward die Erkenntniß-Theorie als Kritik der Vernunft und als Wissenschaftslehre zur einzigen philosophischen Wissenschaft erhoben und das metaphysische Interesse verschwand mit dem Glauben an die Möglichkeit einer Metaphysik. Die Philosophie war zur Erkenntniß-Theorie zusammengeschwunden und die Ideen der alten Metaphysik verloren ihren Platz im Kreise der Objectivität, um nur mehr als regulative Principien und als Thatsachen des Bewußtseins fortzuleuchten.

Allerdings trat bei Schelling und Hegel in dieser dritten Periode neuerer Speculation das Bemühen hervor, die Erkenntniß-Theorie in eine objective Wissenschaft umzuschaffen und gleichsam aus der Sündfluth einer alleinseligmachenden Wissenschaftslehre die alte Ontologie als festes Land aufs neue hervortauchen zu lassen. Allein auch hier in der Identitätsphilosophie und in dem absoluten System Hegels ist nicht das Sein, sondern der Begriff das erste und es kömmt nur scheinbar zu einer Metaphysik — der Zauberkreis des Idealismus bleibt undurchbrochen, soviel auch von beiden Meistern davon gesprochen ward, daß die Philosophie, von der Sphäre des Gedankens ausgehend, zur Wirklichkeit zu gelangen habe: sie fühlten es und Schelling gestand es offen, „daß es schwer sei an die Wirklichkeit heranzukommen."

Es ist demnach richtig und wir sind nicht es zu widersprechen gewillt, daß die Erkenntniß-Theorie in der neueren Philosophie eine Stellung eingenommen hat, welche sie zuvor nicht einnahm, daß sie in den Vordergrund trat, wie sie es weder in der griechischen, noch in der alt-christlichen Philosophie gethan hatte. Wir werden ihr dies an und für sich auch nicht zum Vorwurf machen. Die Untersuchung über das Wissen ist die Hälfte aller Philosophie, sie ist eine fundamentale Aufgabe und die philosophische Forschung hat einen ihrer Augpunkte nicht erreicht, so lange sie für das Erkenntniß-theoretische Interesse blind bleibt. Wenn die moderne Philosophie mit einem unerhörten Nachdruck darauf drang in die Tiefen des menschlichen Bewußtseins hinabzusteigen, um die Wahrheit aus ihren subjectiven Principien zu erklären, so folgt sie hierin einem Zug, welcher der philosophischen Forschung natürlich ist. Die Philosophie darf nicht bloß zu den höchsten Wahrheiten aufsteigen, nicht bloß die Sonne und so zu sagen das objective Firmament der Wahrheit zu ermessen suchen, sie muß sich zu dem Auge zurückwenden und im Auge die Natur des Sehens studiren, das Auge ist ihr ebenso interessant wie der Himmel und die Welt, weil sie weder den Himmel noch die Welt begreift ohne das Auge, mit dem sie beide zu erfassen hat.

Wenn wir aber unter diesem Gesichtspunkt weit entfernt sind

einen Gegenstand des Vorwurfs darin zu erblicken, daß die neuere Philosophie sich so eifrig mit Erkenntniß-Theorie beschäftigt, so haben wir damit noch keineswegs Ursache in die Glorie einzustimmen, welche die neuere Geschichtschreibung dieser Periode hieraus bereitet.

Es wird sich um die Frage handeln, ob die Erkenntniß-theoretischen Arbeiten dieser Philosophie wirklich *einen Fortschritt über die früheren hinaus* begründen, ob das Problem der Erkenntniß-Theorie, *wie sie es stellt, in der That das richtige und naturgemäße sei*, ob die Resultate ihrer Untersuchungen *der Aufgabe entsprechen*.

Indem wir uns diese Fragen beantworten, werden wir in einen großen Widerspruch gegen die Auffassung der Neueren zu treten haben. Ist es wahr, daß seit Cartesius und Baco die Erkenntniß-Theorie einen Fortschritt gemacht habe, oder, wie man zu sagen pflegt, daß sie erst hier *geschaffen und begründet worden sei?*

Es ist sicherlich nur bei großer Täuschung möglich, diese Frage zu bejahen, bei ähnlicher Täuschung, wie diejenige ist, kraft welcher man bisweilen behauptet, erst seit der Reformation gebe es theologische Untersuchungen über das Wesen und die Natur des Glaubens. Cartesius und Backo, wie alle, die auf ihren Schultern sich erhoben, verdanken ihre Stellung als Urheber neuer Methoden nur der *Vergessenheit, in welche in ihren Zeiten die großartigen Arbeiten der mittelalterlichen* beziehungsweise der aristotelischen Philosophie gerathen waren. Die geistlose Schule des Nominalismus, wie die entartete Richtung der Peripatetiker, welche in der Reformation sich gebildet hatte, verbarg ihnen die classische Scholastik früherer Jahrhunderte und weil sie hier in der Schulphilosophie ihrer Zeit keine genügende Methode und kein richtiges Princip des Philosophirens fanden, so glaubten sie eine solche existirte überhaupt nicht und müsse erst geschaffen werden. Dabei waren sie selbst die Gefangenen dieser Anschauungen, gegen welche sie kämpften.

Das was die Philosophie des 13. Jahrhunderts widerlegt und überwunden hatte, den Nominalismus, nahmen sie zum Ausgangspunkt ihrer Arbeiten und glaubten nun einen ungeheuren Fortschritt zu begründen, indem sie auf dieser einseitigen Basis einige Theorien ausbildeten, die so weit sie Wahres enthielten, längst in der früheren Philosophie bekannt waren; im übrigen aber sich als vollkommen ungenügend und künstlich erwiesen. So war es jedenfalls kein Fortschritt, wenn Cartesius das cogito ergo sum als eine unzweifelbare erste Wahrheit statuirte oder Baco die Induktion als die wahre Methode empfahl — das Eine wie das Andere kannte die alte und ältere

Philosophie und machte davon den naturgemäßen Gebrauch; es war nichts Neues, was Cartesius vom Selbstbewußtsein lehrte, nur der Lärm und die Leidenschaftlichkeit, mit der er hier Fuß faßte, war neu; der h. Augustin hatte den Akademikern seiner Zeit längst gesagt, was Cartesius proclamirte. Noch weniger aber ist es möglich zu behaupten, das Problem einer Erkenntniß-Theorie sei in dieser Periode zum erstenmal aufgestellt worden; es ist geradezu lächerlich, wenn man die Philosophie des Mittelalters als bloße Metaphysik und als Dogmatismus bezeichnet, da man doch weiß, daß die Logik einer der Hauptgegenstände der mittelalterlichen Studien war und da man doch den Kampf der Nominalisten und Realisten kennt, der vorzugsweise ein Problem der Erkenntniß-Theorie (die Objectivität unserer Begriffe) zum Gegenstand hatte.

Was aber von den Anfängen der neueren Philosophie gilt, das gilt nicht minder von der weiteren Entwicklung derselben; es wird unter den Fragen, welche Locke und Hume einer-, Mallebranche und Berkley andererseits stellten, kaum eine einzige geben, welche nicht in der Scholastik irgend wie zur Verhandlung gekommen war; oder hat nicht der h. Thomas sich aufs einläßlichste mit dem Ursprung der Ideen beschäftigt, über welche Locke eine so künstliche und doch so unfruchtbare psychologische Abhandlung schrieb, hat er nicht die Sicherheit und objective Gültigkeit unserer allgemeinen Grundsätze erklärt, deren Verwerfung Humes Scepticismus hervorrief; die theognostische Richtung Malebranches ist im Voraus vermieden in der Theorie, welche der h. Thomas von Aquin und der h. Bonaventura über das Verhältniß Gottes zu dem creatürlichen Erkennen entwickelten. Das hier erscheinende Buch wird für all das den Beweis liefern.

Was werden wir aber von Kant sagen und von denjenigen Systemen, die aus dem Kriticismus, wie aus einem vulkanischen Krater hervorstiegen? Ihre Probleme sind wahrhaftig der alten Philosophie nicht neu; nur die Einseitigkeit, mit der sie gestellt und gelöst wurden, kannte sie nicht. Sie wußte nichts von der willkührlichen Hypothese Kants, daß unsere Begriffe, ja sogar unsere Anschauungen von Raum und Zeit nur subjective psychologische Formen seien, noch wußten sie etwas von dem Traume Fichtes, daß das Bewußtsein das Princip und die Quelle aller Wirklichkeit sei; ganz wohl aber kannten sie die Pflicht einer Kritik der Vernunft und die große Thatsache, daß die Seele ein Spiegel aller Wirklichkeit ist. Von Aristoteles bis auf Nicolaus von Cusa wurden die metaphysischen Untersuchungen mit kritischen Untersuchungen über die Principien dieser Wissenschaft eingeleitet, von den Sophisten Platos bis zu den Büchern des h. Au-

gustin contra Accademicos wurde die Wahrhaftigkeit des menschlichen Wissens vertheidigt; die Schule der Alexandriner, wie die von St. Victor verfolgte den Gedanken, daß in dem menschlichen Geiste alles, was ist, seinen erhabenen Reflex findet; unläugbar sind Kant und Fichte zu spät geboren, um als Erfinder dieser tiefen Gedanken und Probleme zu erscheinen, so weit sie dem Gebiete der Wahrheit angehören. Die Originalität ihrer Erfindungen fängt erst da an, wo dieses Gebiet aufgehört hat.

Es ist vielleicht hart, was wir hier bemerken, aber man bedarf nur einiger Kenntniß der Geschichte, um es wahr zu finden. Die landläufige Behauptung, daß die Erkenntniß-Theorie in neuerer Zeit erst recht begründet, beziehungsweise in mächtigen Fortschritt geleitet worden sei, hat nur für denjenigen einen Sinn, der eine vergessene Wissenschaft als eine nicht vorhandene und den Irrthum für eine Entwicklung der Wahrheit hält.

Aber, so wird man fragen, worin besteht denn der Irrthum, in dem sich die mit so viel Eifer betriebene Erkenntniß-Theorie der neueren Philosophie bewegt? Was ist der Mangel, der ihre unruhigen Forschungen mit Fluch beladet? Man wird uns nicht zumuthen, die ganze Reihe der Irrgänge dieser Forschungen zn verfolgen, aber man wird uns wohl gestatten einige Hauptpunkte anzudeuten.

Das Erste vor allem ist dies, daß die ganze Erkenntniß-Theorie der neueren Zeit in sceptischem Geiste sich bewegt und mit Scepticismus begonnen, nothwendig im Scepticismus enden muß. Statt die Gewißheit und Wahrhaftigkeit der menschlichen Erkenntniß als Thatsache vorauszusetzen und dann ihre Erklärung und Begründung einerseits, die Widerlegung der positiven Zweifel andererseits zu versuchen, geht sie von dem negativen Zweifel aus, macht ihn zur ersten Wahrheit und versucht dann von hier aus erst zur positiven Darstellung zu gelangen. Diesen Weg hat Cartesius eröffnet und alle sind ihm gefolgt. Es ist der Weg des Scepticismus, wie wir sagten, und führt — so viel dogmatische Zwischenstationen er auch haben mag, so oft auch der Geist des Scepticismus in willkührlicher Annahme gebannt zu sein scheint, schließlich mit Nothwendigkeit zum Scepticismus. Oder ist das Resultat, das geschichtliche wie logische, aller Erkenntniß theotischer Arbeiten der neueren Zeit ein anderes? Ist nicht der Scepticismus Hume's und Berklei's der Ausläufer der Philosophie des siebenzehnten Jahrhunderts und hat nicht auch diejenige des neunzehnten ein sceptisches Ende genommen? die Erkenntniß-Theorie der neueren Philosophie hat das Eigenthümliche, daß sie ihren Gegenstand, die Erkenntniß, indem sie

dieselbe betrachtet, zerstört, weil sie von dem Wahne ausging, daß sie ihn erst durch ihre Betrachtung zu schaffen hätte.

Mit dieser falschen Fassung des Problems der Erkenntniß-Theorie als einer Erkenntniß-Erzeugung ist aufs innigste verwandt der weitere Irrthum, der allen modernen Versuchen zu Grund liegt, der Irrthum nämlich, daß es möglich sei die menschliche Erkenntniß auf Ein Princip zurückzuführen und ihre verschiedenen Formen sowohl als ihren Inhalt aus dem Begriff des Geistes, beziehungsweise aus der Natur des Denkens abzuleiten. Das menschliche Erkennen ist eine Kraft, oder vielmehr ein Complex von verschiedenen Kräften der menschlichen Seele, will man es verstehen, so muß man es studiren, seine Mechanik beobachten; nur die Erfahrung, die psychologische und sprachliche Beobachtung kann uns Aufschluß über die Natur des Erkennens geben. Diesen Weg ging Aristoteles und die ganze Scholastik, sie gelangte auf diese Weise zu einem reellen Bilde der Erkenntnißkraft und stellte sie so dar, wie das gesunde Bewußtsein aller Menschen sie vorstellt. Die neueren haben von Cartesius bis auf Fichte nicht beobachtet, sondern construirt — sie verwerfen den Gegensatz von Sinn und Verstand, oder entwerthen ihn; bald stellten sie den Sinn als eine niedere Form des Geistes, bald den Geist als eine Steigerung des Sinnes dar, bald suchten sie beide als die Aeste eines höhernen Stammes nach zu weisen, immer aber war das Bild, das sie von der menschlichen Erkenntniß gaben, ein frei und dichterisch erfundenes und der ungebildete Mann fand in der Erklärung, die man ihm von seinem geistigen Auge gab, sein wahres Auge niemals wieder.

Aber nicht zufrieden, das Erkenntniß-Vermögen anders darzustellen als es ist, ging die moderne Philosophie darauf aus, es gar nicht als Vermögen, nicht als Potenz, als Organ für die Wahrheit zu betrachten, sie machten es als eine apriorische Schatzkammer der Wahrheit geltend und verwechselten mehr oder weniger das Object mit dem Auge.

In Schelling und Hegel kam diese Tendenz der modernen Erkenntniß-Theorie zur Reife und es ist natürlich, daß ihr gegenüber die ältere Erkenntniß-Theorie als eine höchst ärmliche Wissenschaft erschien. Man stellte dieser Wissenschaft nun die Aufgabe nicht nur zu erklären, wie man erkennt, sondern auch was man erkennt, und man glaubte dahin gelangt zu sein, aus dem Denken alles Gedachte zu construiren. Das war nun freilich ein Traum, dem das Erwachen bald folgte, aber die ganze neuere Erkenntniß-

Theorie war von diesem Traum geleitet — sie wuchs heran mit dem mehr und weniger bewußten Streben, aus sich selbst zur Metaphysik zu werden.

Ohne allen Zweifel bezeichnen wir hiermit einen Hauptpunkt der schiefen Fassung, welche das Problem der Erkenntniß-Theorie in der neuen Zeit fand. Die Erkenntniß-Theorie als Metaphysik zu constituiren, das ist die Glorie der neuen Wissenschaft, wie sie meint und zugleich das Proto-pseudos, wie wir angedeutet haben.

Indem aber die neuere Erkenntniß-Theorie sich als Erkenntniß-Erzeugung und zugleich als Metaphysik constituirt, mußte sie nothwendig zu einer Apotheose des menschlichen Geistes selbst führen: sie mußte das Erkennen oder das Bewußtsein als das Absolute betrachten, durch welches Alles ist. In der That hat Fichte diese Spitze erklommen, Schelling sie erweitert und Hegel sie vertheidigt. Die Forderung Descartes, im Bewußtsein ein absolutes Fundament der Wahrheit zu finden, und der Irrthum Malebranches, die die göttlichen Ideen als die Principien des menschlichen Erkennens zu betrachten, hat in der Identitäts-Philosophie eine überraschende Vollendung erlangt; es ward umgekehrt die Erkenntniß als das dargestellt, was alle Wahrheit hervorbringt, und der menschliche Geist mit seinen Ideen erschien als der absolute Geist. Die Erkenntniß-Theorie war zur Theologie erhoben worden. Das ist das Wesen der neuesten Philosophie — groß und erhaben für Träumer, lächerlich und gottlos für den Nüchternen.

Haben wir in dem Bisherigen mit wenigen Worten die falschen Zielpunkte darzustellen versucht, auf welche die Erkenntnißtheoretischen Arbeiten der neueren Philosophie hinstreben, wie wir zuvor uns bemühten die falschen Ausgangs-Punkte anzudeuten, die sie wählte: so wird es noch weniger Worte bedürfen, um zu constatiren, daß sie in der That auch keinerlei positive Resultate erlangt habe.

Es ist der Vorzug der neueren Philosophie, sagt man uns, das Problem der Erkenntniß-Theorie mit einer vorher ungekannten Energie aufgenommen zu haben. Wohl! aber was hat sie uns denn für Resultate geliefert? Ist denn irgendwie durch Cartesius oder Locke oder Hume etwas festgestellt oder erklärt worden, oder hat Kant uns ein positives oder auch nur ein unbestrittenes Resultat geliefert? Ist denn der Zweifel an die Wahrhaftigkeit unserer sinnlichen oder geistigen Erkenntniß irgendwie ausgeschlossen worden? Hat Schelling uns einen tieferen Einblick in die Genesis der Ideen gegeben?

Wir sehen von All dem Nichts. Alle Fragen, die diese Periode anspielte, hat sie ungelöst gelassen, und wie Wellen Wellen schlagen,

so haben in der modernen Entwicklung sceptische Fragen und dogmatische Hypothesen sich gegenseitig begraben. In unserer Gegenwart, am Schlusse einer Periode, welche alle Fragen zu lösen versprach, sehen wir die Wissenschaft einem Kampf auf Leben und Tod mit dem Sensualismus preisgegeben. Das ist das große Erkenntnißtheoretische Resultat der neueren Zeit, das ist der große Sieg, auf den die neue Philosophie so stolz ist! Nachdem sie drei Jahrhunderte gearbeitet hat, ist sie unfähig, die Gesellschaft gegen den Sensualismus zu vertheidigen, d. i. gegen die Barbarei der Erkenntniß.

Wir erlaubten uns mit wenigen Zügen dieses keineswegs freundliche Bild neuerer Erkenntnißtheoretischen Versuche zu entwerfen, um die Nothwendigkeit und die Zeitgemäßheit einer Rückkehr zu den Arbeiten der Vergangenheit zu begründen. Wenn wir die Selbstverleugnung haben, dem Stolz des Fortschritts einen Augenblick zu entsagen, und zurückblicken in die Philosophie vor der Reformation, so werden wir hier einer großartigen Erkenntniß-Theorie begegnen, welche Aristoteles auf Platonischer Grundlage gebaut und der h. Thomas von Aquin den Arbeiten des h. Augustin an die Seite gestellt hat; eine Erkenntniß-Theorie, welche keine tiefe Frage vermeidet und doch niemals von dem Boden der Erfahrung sich entfernt, eine Erklärung und Begründung der menschlichen Erkenntniß, welche den Sinnen gerecht wird, ohne die Privilegien des Geistes anzutasten, eine Theorie, welche die Zweifel nicht ignorirt, aber auch die Stellung festhält, welche vor der Verzweiflung an der Wahrheit bewahrt.

Sagen wir es mit einem Wort; lassen wir Cartesius, Kant und Hegel einige Zeit liegen und studiren wir die Arbeiten des h. Thomas, der das Beste, was die Griechen im Lichte ihres Genies und was der h. Augustin im Lichte des heiligen Geistes erforschte, in englischer Klarheit entwickelte. Dreihundert Jahre sind verflossen, seit Cartesius uns eine neue sichere Methode empfahl, zwei Jahrhunderte seitdem Locke uns alles zu erklären versprach, Ein Jahrhundert, seit Kant die wissenschaftliche Welt erschütterte — sie alle haben uns die Natur des Geistes, statt sie zu erklären, nur mehr verworren — wohlan, suchen wir andere Führer, blicken wir zur Scholastik zurück; unser Buch soll ein Beitrag zu diesem Rückblick sein.

III. Von der Erneuerung des Studiums der Scholastik.

Der Ruf, die Philosophie des Mittelalters wieder aufzusuchen, der Versuch sie darzustellen und der Anschluß an die Principien die-

ser Periode ist noch nicht so lange in Deutschland begonnen worden, aber er hat in der jüngsten Zeit zu den lebhaftesten Eröterungen Anlaß gegeben. In den katholischen Schulen Italiens, Spaniens und theilweise Frankreichs hat das Studium dieser Philosophen und ebendarum die Opposition gegen die neuere Entwicklung stets angedauert; in Deutschland ist es so ziemlich unterbrochen worden; wohl haben katholische Gelehrte auf sie hingewiesen und selbst Protestanten haben angefangen, sich von der tiefen Verachtung zu emancipiren, mit welcher sie gegen diese Wissenschaft erfüllt wurden; aber den einen wie den andern fehlt es nicht an den mannigfaltigsten Bedenklichkeiten, welche sie der energischen Hervorhebung dieser Philosophie entgegen halten.

Im Allgemeinen betrachten sie es als einen Rückschritt und als etwas Unnatürliches, wenn man verlangt, zu einer vergangenen Periode sich zurückzuwenden und mit Verleugnung der gegenwärtigen Leistungen die Schätze des Alterthums wieder aufzugraben. Wir gestehen, daß uns diese Aengstlichkeit, die man nicht selten wahrnehmen kann, mit einiger Verwunderung erfüllt. Wie! ist denn das Spätere immer das Bessere? Ist das Weiterschreiten nothwendig ein Fortschreiten und das Alte stets ein Veraltetes? Man nennt den Rückblick zur Scholastik einen Rückschritt! Allein ist denn nicht eben das Rückschreiten in gewisser Weise überall die Bedingung des Fortschritts in der Wissenschaft.

Plato hat sich aus der Sophistischen Gegenwart zu der besseren und tieferen Philosophie der Eleaten und der Jonier zurückgewendet; der Neuplatonismus hat Plato aus dem Grabe hervorgezogen, das ihm die Stoa und der Epikuräismus gegraben hatte, die Scholastik selbst hat die besten Anschauungen der Väter wiedererweckt und der h. Anselmus hat den h. Augustin aus der Tiefe von sechs Jahrhunderten hervorgezogen.

Wenn die ganze Geschichte der Philosophie durch solche Rückschritte fortgeschritten ist, so wird man uns die Anwendung dieses Gesetzes auch in unserem Jahrhundert nicht versagen können; je größer der Fortschritt ist, den wir suchen, um so mehr ist es nothwendig, daß wir uns auf die Vergangenheit besinnen, aus der wir die Wurzeln neuer Kraft uns gewinnen müssen.

Dürften wir Leser voraussetzen, welch eine Idee von der katholischen Kirche und von der Wissenschaft in ihr, sowie von der Stellung haben, welche die größeren Männer einnehmen, die sie als Doctores ecclesiae bezeichnet, so könnten wir gegen die Furcht vor dem Rückschritt den Gedanken ins Feld stellen, daß in der katholischen

Wissenschaft in gewisser Weise keine Vergangenheit existirt. Alle Wissenschaften, welche in Beziehung treten zu den Dogmen, die die Kirche in sich trägt, also insbesondere die philosophische Wissenschaft nehmen in gewisser Weise Theil an der Beständigkeit jener und keines der Systeme, welche in die dogmatische Entwickelung der Kirche verwachsen sind, wird jemals als ein veraltetes betrachtet werden können. Dies gilt von der patristisch-scholastischen Philosophie; sie ist aus dem dogmatischen Leben der Kirche heraus und in es hinein gewachsen, darum kann es auf katholischem Standpunkt niemals als ein verbrecherisches Unternehmen bezeichnet werden, zu ihr zurück zu rufen, ja es kann im Grund ein solches Unternehmen als Rückschritt gar nicht bezeichnet werden. Allein wir haben nicht die Absicht an einen Gesichtspunkt uns zu halten, der nur dem Katholiken verständlich und selbst manchen Katholiken vielleicht nicht angenehm ist. Indem wir für die Philosophie und für die Erkenntniß-Theorie insbesondere ein erneuertes Studium der Scholastik als Heilmittel empfehlen, wollen wir ein Gericht anrufen, welches jedermann anerkennt; es ist die Geschichte — die man mit dem Worte eines neueren Dichters das Weltgericht zu nennen liebt.

Dieser Gedanke ist von keinem Theile der Geschichte so wahr, wie von der Geschichte der Philosophie. *Die Systeme richten sich in ihrer Entwicklung, und der Gehalt, den jedes von der Wahrheit hat, zeigt sich in der Macht, die es über die Geister ausübt.* Plato und Aristoteles haben sich als Fürsten der Philosophen bezeugt durch die unverrückbare Anziehungskraft, die sie auf alle Jahrhunderte ausübten und durch die Stärke mit der stets ihre Schulen sich erneuen. Dasselbe Kriterium spricht für die großen Männer der scholastisch-patristischen Philosophie. Indessen in anderen Strömungen eben so viele Systeme sich ergeben als Männer sich erheben, ja die Wissenschaft des einzelnen Mannes sich selbst wieder in eine Geschichte von Wissenschaften auflöst — wir erinnern an Schelling, dessen Leben in einer ganzen Kette von Systemen und Systemwechseln sich entfaltet — indessen überall sonst die Philosophie das Bild einer ewigen Unruhe und Umwälzung der Principien darbietet, hat die Scholastik eine Ruhe und Sicherheit, eine Stetigkeit der Entwicklung, eine Uebereinstimmung über die Grundprincipien, welche wahrhaftig als ein Zeugniß der Wahrheit gelten kann, denn die Wissenschaft ist um so ruhiger, je näher sie der Wahrheit steht, die sie sucht.

Das sind aber nur äußerliche Reflexionen, in denen wir uns hier ergehen; die Wahrheit einer philosophischen Schule muß vor der philosophischen Forschung selbst sich entscheiden; wir wissen recht gut,

daß die Erneuerung der Scholastik endgültig nur dadurch gerechtfertigt werden kann, daß sie sich thatsächlich erneuert. Aber wir glaubten diese äußerlichen Reflexionen zu Gunsten der Scholastik machen zu sollen den äußerlichen Reflexionen gegenüber, welche man zu ihrem Nachtheil zu machen pflegt. Um zu beweisen, daß die Scholastik die richtigen Principien der Philosophie darbietet, bleibt nichts übrig als daß man sie studirt — dieses Studium soll durch vorliegendes Buch gefördert werden.

Allein welcher der großen Scholastiker wird uns vorzugsweise interessiren? Wir werden nur wenige Worte zu sagen haben, um den h. Thomas als denjenigen darzustellen, der am vollkommensten die Vorzüge der Scholastik in seinen Schriften concentrirt; der also zuerst Anspruch macht, studirt zu werden.

Hiebei werden wir nicht den Weg einschlagen, welcher in der jüngsten Vergangenheit zu Empfehlung des h. Thomas mehrfach gewählt wurde. Plasman[1]) hat ihn der deutschen Wissenschaft empfohlen auf Grund der Aussprüche, welche die Päpste, die Concilien, die Universitäten, selbst wunderbare Ereignisse zu seinem Ruhme gethan haben; P. Kleutgen[2]) hat uns die Stellung geschildert, welche die Wissenschaft des h. Thomas in den Schulen der katholischen Kirche eingenommen, die Ehre, welche sie auf dem Concil von Trient genoß, die Autorität, welche sie heute noch bei allen Gelehrten der Kirche hat; der eine wie der andere Weg macht auf uns einen tiefen Eindruck, aber wir wissen, daß er in Deutschland nicht ohne Mißtrauen betrachtet wird; man gibt sich einer gewissen Bedenklichkeit hin, und fürchtet das objective Urtheil in der Philosophie zu verlieren, wenn man sich an kirchlichen Auffassungen orientirt, wohlan, wir tragen dieser Bedenklichkeit Rechnung, wir wollen vergessen, daß der h. Thomas von Aquin ein Heiliger ist, wir wollen ihn nicht als Doctor ecclesiae vorstellen, wir wollen die Strahlenkrone ihm abnehmen, die ihm sechs Jahrhunderte verliehen haben — wir wollen nichts für ihn sprechen lassen als eine einzige Seite seiner philosophischen Schriften, seiner Summa contra gentiles etwa; ein unbefangener Blick genügt um zu constatiren, daß er an Klarheit und Scharfsinn, an Weite und Tiefe des Blicks, an Innigkeit des speculativen Sinnes von keinem Scholastiker übertroffen und von keinem Späteren erreicht wird.

Wenn Aristoteles, der ausgewachsene Plato, die gereifte Frucht der griechischen Philosophie, der Inbegriff der natürlichen und uner-

---

1) Die Schule des h. Thomas von Aquin.

2) Philosophie der Vorzeit.

löſten Wiſſenſchaft iſt, ſo hat keiner mit ſo viel Scharfſinn ihn erklärt wie der h. Thomas; Alles, was Wahres in ihm iſt, mit der Pietät eines Schülers rettend, hat er Alles was er im Lichte des Glaubens und des eigenen Genies für falſch erkannte, von ihm ausgeſchieden; ſo ward er gewiſſermaßen Erlöſer der griechiſchen Weisheit, die in dem Stagyriten niedergelegt wurde, um anderthalb Jahrtauſende ſpäter ihre Verklärung zu finden.

Wenn der h. Auguſtin die Seele der Patriſtik iſt und in ſeiner Wiſſenſchaft ebenſo ſehr alle Früchte der Erſtlingsarbeiten kirchlicher Wiſſenſchaft vereinigte, wie in ſeiner Zeit alle Häreſien und alle Kämpfe der Kirche ſich concentrirten, ſo hat Niemand den h. Auguſtin ſo tief zu würdigen verſtanden wie der h. Thomas von Aquin. Keine der Tiefen, welche das Auge des wunderbaren Lehrers von Hyppo erreichte, blieben ihm verſchloſſen; aber mit der Schärfe der ariſtoteliſchen Dialektik bewaffnet, gab er dem Schwung der Auguſtiniſchen Ideen jene Präciſion und jene Nüchternheit, welche den wahren Gedanken jedes Mißverſtändniß erſpart, ohne ihnen ihre Kraft zu nehmen.

Die Blüthe heidniſcher und chriſtlicher Weisheit floß im Geiſte des h. Thomas zuſammen, um großgezogen durch den großen Geiſt des dreizehnten Jahrhunderts zu einem umfaſſenden Syſteme ſich zu geſtalten. Das dreizehnte Jahrhundert iſt es nicht die Blüthe des kirchlichen Lebens? dasjenige, in welchem der weiteſte Horizont des weltlichen Wiſſens mit der höchſten Blüthe myſtiſcher Richtung zuſammentraf, in welchem die Autorität des Glaubens ebenſo ſtark als die wiſſenſchaftliche Forſchung lebendig war, in welchem Heiligkeit mit der Gelehrſamkeit ſich mehr als je in denſelben Geiſtern vereinigte?

Dieſes dreizehnte Jahrhundert hat bei allem Reichthum an genialen Geiſtern den h. Thomas als erſte Größe anerkannt — dies genügt, uns zu bewegen, ſeinen Schriften vor allem eine beſondere Aufmerkſamkeit zuzuwenden. Niemand der es gethan wird ſich unbelohnt ſehen.

Geht man von dem Studium der Väter vorwärts, ſo wird man in der Philoſophie des h. Thomas in merkwürdiger Reife die Ideen vereinigt finden, welche von Clemens Alexandrinus bis zu Joannes Damascenus herangewachſen ſind, oder geht man von den ſpäteren Theologen, von Suarez zu Scotus zurück, ſo wird man in den Anſchauungen des h. Thomas den ſpeculativen Kern wahrnehmen, der in dieſen ſpäteren Entwicklungen ſich mehr und mehr entfaltet, bisweilen zerſetzt und zerſplittert hat, ebendarum aber nirgends ſo friſch und ſo erhaben bewahrt geblieben iſt.

Man möge die Probe dieser Behauptung vor allem an der Erkenntniß-Theorie machen, welche in unserem Buche dargestellt ist. Sie gerade, die Thomistische Erkenntniß-Theorie bewahrheitet die Eigenthümlichkeiten, welche wir bisher an der Thomistischen Philosophie hervorgehoben haben; man wird in ihr den Aristoteles mit Plato und Augustin verbunden finden und ein Ebenmaaß wie eine Weite des Blickes gewahren, wie sie nur der Wahrheit eigen ist. Wir haben keinen Grund diesen Gedanken weiter zu folgen, die Arbeit des P. Liberatore wird ihm die beste Beleuchtung geben.

Eins sei uns an dieser Stelle noch zu bemerken erlaubt. Man liebt es in unserer Zeit die Empfehlung des h. Thomas als sclavischen Thomismus darzustellen. Das kann nur die Eingebung übler Laune sein. Es ist möglich, daß die Liebe zum h. Thomas den Einen und Anderen blind macht für seine Mängel, wie die Liebe zu eigenen Anschauungen Andere blind machen kann für seine Vorzüge; aber es wird ebenso gewiß möglich sein, zwischen einem aufmerksamen Studium der Thomistischen Philosophie und einer blinden Unterwerfung unter den h. Thomas zu unterscheiden. Das erstere ist es, was wir wollen, was P. Liberatore zu befördern sucht und wozu wir mit Herausgabe dieser Uebersetzung in Deutschland beitragen wollen.

Mögen Andere den h. Augustin bearbeiten, wie hier der h. Thomas bearbeitet wird, mögen Aristotelische und Platonische Studien, auch Scotistische und Anselmische sich anreihen; sie sollen das Gute, was sie liefern können, sicherlich nicht zu Gunsten des h. Thomas verschweigen. Diejenigen, welche die Thomistischen Studien empfehlen, werden, soweit wir sie kennen, der Barbarei ferne stehen, welche alle Magister zu Gunsten eines Einzigen verwirft; möge man sie mit der Unart verschonen, welche die Anklage des jurare in verba magistri in sich schließt.

IV. Das Verhältniß deutscher Philosophie zum Ausland.

Es dürfte am Platze sein, in dritter Linie einiges über die Bearbeitung zu sagen, welche P. Liberatore der Thomistischen Erkenntniß-Theorie angedeihen ließ. Beziehungsweise über das Verhältniß, in welches sie durch gegenwärtige Uebersetzung zu der deutschen Literatur treten dürfte. Es wird dabei kaum zu umgehen sein, eines eigenthümlichen Mißvergnügens zu gedenken, welches sich in jüngster Zeit über den Beifall aussprach, den ausländische Arbeiten in Deutschland finden [1]).

1) Siehe Frohschammer, die Freiheit der Wissenschaft.

Obgleich hier nicht der Ort ist diesen Gegenstand erschöpfend zu erörtern, so müssen wir uns dennoch mit allem Ernste das Recht wahren, die Wissenschaft und die Wahrheit in jeder Sprache und in jeder Nation zu respectiren und gegen die sonderbare Ansicht protestiren, als ob das s. g. Nationalitätsprincip auch für die Wissenschaft entscheidende Stimme haben könnte.

Wenn wir die Interessen der Erkenntniß-Theorie und die Studien der Thomistischen Philosophie durch einen Italiener gut und tüchtig vertreten finden, so werden wir wahrlich keinen Anstand zu nehmen haben, diese Arbeit zu benützen und sie der deutschen Wissenschaft in Erinnerung zu bringen.

Was hat denn das Interesse der Wissenschaft mit der Nation zu thun? Allerdings wird die nationale Eigenthümlichkeit nicht verfehlen ihr Gepräge auch wissenschaftlichen Arbeiten aufzudrücken, allerdings wird jede Nation ihre besonderen Vorzüge für die Aufgabe der Wissenschaft haben, deren sie keinen brach liegen lassen darf, allerdings wollen wir insbesondere dem deutschen Genius einen besonderen Beruf für ideale Eroberungen nicht absprechen. Allein hüten wir uns dabei vor einer Uebertreibung dieses Gesichtspunktes, die mit Lächerlichkeit und mit Schaden enden muß.

Wir Deutsche haben wahrlich keinen Grund den Import gesunder Ideen zu verhindern und weiß Gott aus welcher Vorliebe für original-nationale Ideen Augen und Hände gegen das Gute zu schließen, das draußen producirt wird; was soll denn diese burschikose Deutschthümelei in einer Sache, welche viel zu ernst ist, um ein Spiel genialer oder sogar philisterhafter Eitelkeit zu ertragen. Hat unser gutes Deutschland nicht seine besten Ideen — die christlichen — vom Ausland empfangen, haben nicht die großen deutschen Gelehrten, deren wir uns rühmen je zehn andere aus romanischen Ländern zu Nebenbuhlern und dankt nicht die Blüthe deutscher Wissenschaft großentheils der Berührung mit fremdem Leben ihre Entfaltung?

Schon die alten Philosophen waren erhaben über nationale Schranken. In dem Augenblick, da die Philosophie der Griechen sich zu gestalten begann, hörte sie auf ihre Nahrung nur aus Griechenland zu schöpfen, und die Weltweisen nannten mit Stolz sich Weltbürger. Was das antike Heidenthum abstreifte, das Kirchthurm's-Interesse in der Wissenschaft, das will man uns in christlicher Zeit anpreisen. Wahrhaftig wenn man die Deutschthümelei gewisser Privat- und Selbst-Gelehrter mit dem universalen Lebenshauch, der die mittelalterliche Wissenschaft durchdrang, vergleicht, so kann man sich des Lächelns nicht erwehren. So wenig die Astronomie national ist, so

wenig wird es die Philosophie sein; die Wahrheit hat keine Landesfarben, weil sie reinen Lichtes ist. Dem Irrthum mag es unbenommen bleiben in nationalen Lichtern zu schillern, weil der Irrthum gebrochenes Licht hat. Der Irrthum der deutschen Philosophie — wir läugnen es nicht — hat ebenso große nationale Eigenthümlichkeit, wie der Irrthum anderer Länder sie hat, die Wahrheit hat das Vorrecht der Sonne, über allen Nationen in demselben Glanze zu strahlen.

Es ist aber nicht einmal ehrlich gemeint, wenn von gewisser Richtung die nationale Wissenschaft betont wird; man thut dies nur gegen die scholastisch-romanische Wissenschaft, die antischolastisch-romanische behandelt man mit anderem Maaße. Cartesius wird es verziehen, daß er ein Franzose ist, selbst Baco von Verulam darf man in Deutschland nennen und wenn vollends Franzosen wie Cousin, oder Italiener wie Gioberti als Affen der deutschen Philosophie sich gebärden, dann steht nichts im Wege, den deutschen Export mit fremder Etikette zurück zu führen. Nur der scholastischen Richtung ist es als Verbrechen anzurechnen, wenn sie italienische und französische Bundesgenossen hat; nur diese Richtung muß man als eine antinationale und darum unwürdige signalisiren.

Wann wird in Deutschland diese Armseligkeit verstummen, welche ebenso nachtheilig ist, als ihr Gegentheil, die Verehrung des Fremden, weil es fremd ist. Die Wissenschaft, wir glauben diese an und für sich triviale Bemerkung wiederholen zu sollen, ist und bleibt cosmopolitisch und hat nur ein Interesse, das der Wahrheit.

In dieser Ueberzeugung halten wir auch P. Liberatore für höchst competent in Sachen der deutschen Philosophie mitzusprechen. Er schreibt als Italiener zunächst für Italien, aber das was er schreibt, ist allen Nationen gemeinsam, weil es eine speculative wie eine geschichtliche Wahrheit ist; und was er bekämpft ist gleichfalls allen Nationen gemeinsam, weil die Irrthümer eines Jahrhunderts in allen Nationen Parallelen haben. Rosminis Theorie, welche in dem vorliegenden Buche so vielfach bekämpft wird, hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit einer in Deutschland höchst verbreiteten Anschauung; sie ist der Reflex derselben rationalistischen Richtung der Philosophie des vorigen Jahrhunderts, welche auch in Deutschland nachschwingt und nicht selten sehen wir in den Erörterungen Liberatores gegen Rosmini deutsche Gelehrte betroffen. Auch Gioberti, der berühmte Urheber des Ontologismus in Italien, hat auf deutschem Boden nicht wenig Geistes-Verwandte; die Lehre von den angeborenen Ideen und von der apriorischen Erkenntniß ist ja eine höchst verbreitete Richtung in der deutschen Philosophie, aus diesem Grund hatte unsere Ueber-

setzung auch keinen Grund, die diesfallsigen Erörterungen zu unterdrücken.

Was aber den Inhalt der Arbeit von P. Liberatore selbst betrifft, so glauben wir, gibt sie gerade den Punkten eine einläßliche Beleuchtung, welche für die Erkenntnißtheoretische Verwirrung Deutschlands von besonderer Wichtigkeit sind. Die Philosophie der Vorzeit von P. Kleutgen hat das Verdienst, dieselben Themata mit besonderer Beziehung auf deutsche Verhältnisse besprochen zu haben; allein sie hat nicht alle Punkte mit derselben Ausführlichkeit behandelt. P. Liberatore hat auf die Gefahr hin, breit zu sein, die Idee oder die geistige Vorstellung in allen ihren Momenten dargestellt; ebenso das Object dieser Ideen mit Berücksichtigung aller hier concurrirenden Fragen, insbesondere der Frage über den Realismus und Nominalismus beleuchtet, er hat die so interessante Untersuchung über den Ursprung der Ideen mit einer trefflichen Klarheit entwickelt; die Darstellung des Entwickelungsprocesses der Erkenntniß gibt uns ein concretes Bild der menschlichen Erkenntniß überhaupt, die letzte der Abhandlungen aber, die Lehre von den göttlichen Ideen zeigt das ganze Gebiet der Untersuchungen in einem höheren Lichte. Der aufmerksame Leser wird nicht läugnen, daß eben sowohl die Sammlung der Stellen, in welchen der h. Thomas diese schwierigen Fragen behandelt, wie die Klarheit mit der sie erläutert werden, alle Anerkennung verdient.

Was schließlich die Uebersetzung betrifft, so wird es am Platze sein darauf hinzuweisen, daß die Wahl der Terminologie eine kaum überwindliche Schwierigkeit in sich schließt. Die lateinischen Ausdrücke sind constant und für alle Schulen verständlich. Die deutschen Ausdrücke aber haben einen schwankenden Sprachgebrauch, der sie fast untauglich macht. Das Wort Idee z. B., das in der lateinischen Sprache ganz präcisen Sinn hat, wird in Deutschland in dem disparatesten Sinne gebraucht; Verstand und Vernunft, Sinn und Phantasie, Begriff und Vorstellung sind Ausdrücke, welche in Deutschland keinerlei sicheres wissenschaftliches Gepräge haben.

Der Uebersetzer konnte hier wohl nicht anders, als diesem Schwanken Rechnung tragen. Er vermied es die deutschen Worte willkührlich in einem enger bestimmten Sinne zu nehmen und suchte stets dieselben so zu wählen, wie sie wohl von den meisten gebraucht werden; bisweilen sogar zu wechseln und denselben Gegenstand im Verlauf mit mehreren Ausdrücken zu bezeichnen; so wird das lateinische Wort phantasma bald mit Sinnenbild, bald mit sinnlichem Eindruck, bald mit Phantasiebild gegeben; es läßt sich in der That

mit allen drei Ausdrücken bezeichnen, da es eben die Form ist, in welcher der Sinn die ihm zugekommenen Eindrücke in sich abbildet und dem Verstande entgegenführt; diese verschiedenen Momente an dem phantasma werden auf diese Weise gleichmäßig festgehalten.

Daß eine freie Bearbeitung dieses Werkes für Deutschland vielleicht von größerem Werthe sein könnte, wurde schon oben bemerkt; allein Uebersetzungen haben den Vorzug größerer Unbefangenheit und es wird bei den deutschen Freunden der Philosophie die hier gebotene Darstellung ohne Zweifel ihre Verarbeitung von selbst finden.

Ehe wir diese Bemerkungen schließen, sei uns die wiederholte Erklärung gestattet, daß die Uebersetzung dieses Buches nichts erreichen will, als die Mittheilung eines reichen Materials für eine tüchtige Erneuerung der Erkenntniß-Theorie in Deutschland.

Eine solche thut uns noth, ebensogewiß als eine Metaphysik; sie ist eine Voraussetzung für eine richtige Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zu den Erfahrungs-Wissenschaften sowohl als zu der Offenbarungs-Wissenschaft, sie ist der Hauptpunkt in dem der Kampf gegen den Materialismus entschieden wird. Wir zweifeln darum nicht, daß die Stimme des h. Thomas von Aquin gebührendes Interesse in Anspruch nehmen wird.

Mainz, den 1. September 1861.

Erstes Kapitel.

Von der Idee.

Die Frage über die Natur der Ideen ist von so großer Wichtigkeit, daß der h. Augustin kein Bedenken trug zu sagen, es verdiene Niemand den Namen eines Weisen, der nicht gründlich darüber unterrichtet sei[1]). Darum glauben wir auch ohne Uebertreibung behaupten zu dürfen, daß die falschen und verkehrten Ansichten, welche bei Vielen über diesen Gegenstand herrschen, die Wurzel der Irrthümer sind, die das reizende und fruchtbare Feld der Wissenschaft so traurig und öde machen. Es wird sich daher wohl der Mühe lohnen, wenn wir gerade mit diesem Punkte unsere Aufgabe beginnen, indem wir uns bestreben, mit dem Lichte des englischen Lehrers die Finsterniß zu zerstreuen, welche sich dicht über diese Materie verbreitet hat.

Erster Artikel.

Was der h. Thomas unter Idee versteht.

1. Die Erkenntniß kann zweifacher Art sein, speculativ nämlich oder practisch. Die speculative Erkenntniß ist diejenige, welche bei der bloßen Betrachtung des Wahren stehen bleibt; die practische ist jene, welche die Betrachtung des Wahren auf das Handeln bezieht[2]).

So ist speculativ das Studium des Astronomen, wenn er den Lauf der Planeten betrachtet; practisch das des Architekten, wenn er über die Form nachdenkt, welche er einem Kunstwerke geben soll. Die geistige Beschäftigung beider ist nur in Bezug auf den Zweck verschieden, indem der eine nichts anders als die Entdeckung einer Thatsache, der andere dagegen die Verwirklichung eines Werkes im Auge hat[3]).

Die Idee nun kann sowohl der einen, als der andern Gattung von Erkenntniß angehören. Insofern sie zur practischen Erkenntniß gehört, ist sie nichts anders, als jenes Modell, jener Typus, welchen der Künstler im Geiste hat, um

1) Tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. De divers. quaest. 85. quaest. 46, 1.

2) Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus. S. Thom. Summa theol. I. p. q. 79. a. 2.

3) Intellectus practicus differt a speculativo fine. Finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio. S. Thom. Quaest. disput. De Ideis. a. 2.

nach dessen Aehnlichkeit irgend eine Arbeit zu verfertigen. So fragen wir manchmal: Welches ist die Idee, die ein Maler oder ein Bildhauer oder ein Dichter ausdrücken wollte, und ebenso sagen wir auch, daß in Gott dem höchsten Werkmeister des Weltalls, von Ewigkeit her die Ideen waren, nach denen er all die geschaffenen Dinge gebildet hat. Bezieht man dagegen die Idee auf die speculative Erkenntniß, so ist sie nur die Darstellung des erkannten Objects im Geiste; oder auch jene Erkenntnißform, welche auf den Verstand einwirkend, denselben zu dieser oder jener Vorstellung bestimmt. So disputirt man, ob die Ideen angeboren sind oder nicht, und welches die Ursache ist, durch die sie erzeugt werden.

Diese doppelte Bedeutung des Wortes Idee wird vom h. Thomas an vielen Stellen erklärt, und es wird genügen, nur folgende anzuführen: „Das, was im Griechischen Idee heißt, nennt man im Lateinischen Form. Weßhalb man unter Ideen Formen der Dinge versteht, welche außerhalb der Dinge selbst existiren. Die Form einer Sache aber, außerhalb derselben existirend, kann zu einem doppelten Zwecke dienen; entweder zum Modell jener Sache, deren Idee sie genannt wird, oder zum Erkenntnißprincip derselben; und in diesem Sinne sagt man, daß die Formen der Erkenntnißobjecte in dem Erkennenden sind[1]).

Die Idee also ist nach dem heiligen Lehrer verschieden von der Sache, deren Idee sie genannt wird: forma rei praeter ipsam existens. In diesem Sinne wurde jenes Wort von Plato selbst verstanden, welcher es zuerst in der Wissenschaft anwandte. Er wollte damit die ewigen Typen der irdischen Dinge bezeichnen, welche außerhalb der Materie in sich selbst subsistiren. Indem der h. Thomas diese Ansicht von dem Irrthümlichen, das sie enthält, reinigte, führte er die Bedeutung des Wortes Idee auf die eben erklärte zurück, nämlich daß es entweder das Modell eines Kunstwerks, exemplar ejus cujus dicitur forma, oder das bestimmende Princip der Erkenntniß einer Sache bezeichnet, principium cognitionis ipsius. In dem einem Sinne gehört sie dem speculativen, im andern dem practischen Erkenntnißvermögen an; in beiden Fällen aber ist sie vom Object unterschieden, doch so, daß sie demselben ähnlich bleibt; denn dieselbe Form herrscht in jenem, wie in dieser; und ähnlich nennt man jene Dinge, welche dieselbe Form gemein haben[2]).

2. Obgleich das Wort Idee diese doppelte Bedeutung hat, so kömmt ihm dennoch die erstere mit größerer Eigenthümlichkeit zu als die zweite. Der Grund, welchen der h. Thomas dafür angibt, liegt darin, daß der Begriff von Form, (welchem lateinischen Worte das griechische „Idee" entspricht) gemeinhin eine gewisse Ursächlichkeit einzuschließen scheint. Leicht sieht man, wie dem Modelle rücksichtlich des nach ihm zu bildenden Kunstwerks eine Art von Ursächlichkeit zukommt; nicht aber verhält es sich so mit der einfachen Vorstellung in Bezug

1) Idea graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur, esse in cognoscente. S. Thom. Summa th. I. p. q. 15. a. 1.

2) Similia dicuntur quae communicant in eadem forma. Sum. th. I. p. q. 4. a. 3.

auf das zu erkennende Object. Denn während die vom Künstler ausgedachte Form denselben bei der Ausführung seines Werkes bestimmt und leitet, so daß man mit Recht sagen kann, sie fließe wirklich auf die reelle Form des Werkes ein, so übt dagegen die die Erkenntniß bestimmende Form gar keinen Einfluß auf das erkennbare Object aus, sondern stellt es nur dem erkennenden Subject vor. Weßhalb auch das, was bloß die Erkenntniß vermittelt, treffender und angemessener nicht Idee, sondern intellectuelle Aehnlichkeit oder Darstellung des Objects genannt würde[1]).

3. Aus dieser Stelle folgt offenbar, daß man, um das Wort „Idee" nicht allein auf die practische, sondern auch auf die speculative Erkenntniß anzuwenden, es in der Bedeutung von einfacher Vorstellung oder Begriff der Dinge nehmen muß; wollte man aber den eigenthümlichen Sinn des Wortes streng beibehalten, so müßte man es auf die praktische Bedeutung allein beschränken; insofern es nämlich die Form bezeichnet, welche der Künstler im Geiste hat und nach deren Aehnlichkeit er sein Werk verfertigt[2]). Darum pflegt auch der heilige Thomas bei seiner großen Genauigkeit im Ausdrucke gewöhnlich diese Benennung Idee nicht anders zu gebrauchen, als in dem eben erklärten Sinn; und um das intellectuelle Bild eines Objects zu bezeichnen, durch welches die rein speculative Erkenntniß vermittelt wird, gebraucht er vielmehr das Wort species, was auch nach dem lateinischen Idiom ganz richtig ist; denn Tullius selbst übersetzte so jenes griechische Wort in das Lateinische, wiewohl er sich auch des andern «*forma*» bediente. Wie er daher in dem Buche topicorum (30) behauptet, die Formen seien dasselbe, was die Griechen Ideen nennen «Formae sunt quas Graeci ideas vocant.» so sagt er auch in dem Werke Quaest. Tusculan. (lib. I.), daß das, was die Griechen mit dem Worte Idee bezeichnen, in der lateinischen Sprache ganz richtig mit species wiedergegeben werden könne. «Quam Graeci ideam, nos recte speciem dicere possumus.» Nichts destoweniger werde ich, um vom neuern Sprachgebrauch nicht abzugehen, das Wort Idee auch in der rein speculativen Bedeutung beibehalten, und es genüge, hier ein für allemal darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß in der Terminologie des h. Thomas dafür das Wort species steht, meistens mit Hinzufügung des Beiworts intelligibilis[3]).

1) Forma semper notat habitudinem caussae. Est enim forma quoddammodo caussa ejus, quod secundum ipsam formatur; sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. . . . Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica vel virtute tantum. . . . Sed tamen si ideam communiter appellamus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute, similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam. Quaest. disp. de Ideis, art. 3.

2) Hoc videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem. Quaest. disp. de Ideis, art. 1.

3) Species intelligibilis est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sum. theol. 1. p. q. 85. a. 2.

Zweiter Artikel.

Vergebliche Anstrengungen Kants, den wahren Sinn des Wortes Idee wieder herzustellen.

4. In der transcendentalen Logik verspricht Kant, den platonischen Sinn des Wortes Idee wieder zu Ehren zu bringen und zu vervollkommnen; bevor er aber demselben nach dem höchsten transcendalen Sprachgebrauch die Bedeutung der vorgeblichen drei absoluten Begriffe der Vernunft beilegt, fordert er mit großem Pathos die Philosophie auf, die Vertheidigung derselben zu übernehmen. „Ich ersuche, sagte er, Diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft), wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wissenschaft dabei einbüße[1]).“ Kant's Wunsch ist über Erwarten befriedigt worden; denn Diejenigen, welche er mit solchem Gerede gewann, haben ihre gute Clientin so geliebkoset und in den Himmel erhoben, daß einige sie zu einer halben Gottheit umschufen, indem sie ihr wenigstens einen Theil der göttlichen Eigenschaften beilegten, Andere, um das Werk zu vollenden, sie gänzlich an die Stelle Gottes setzten. Konnte man mehr thun, um den beredten Advokaten zu Frieden zu stellen?

5. Um aber zu unserm Ziele zu kommen, so ist zwar hier nicht der Ort, die Falschheit aller einzelnen Theile der transcendentalen Theorie Kant's von den Ideen nachzuweisen; demnach können wir nicht ohne eine Bemerkung über jene zierliche Lobrede hinweg gehen. Fürwahr nach der angegebenen Stelle scheint es, als ob nach Plato jenes erhabene Wort Idee entweder vergessen worden sei oder doch eine ganz unwürdige Bedeutung erhalten habe. Nun muß aber Jeder, der sich, wenn auch nicht auf Philosophie, doch wenigstens auf Geschichte der Philosophie versteht, wissen, wie sehr jenes Wort bei dem h. Thomas und bei den Scholastikern im Gebrauch war, und zwar in einer Bedeutung, die weder gemein noch unedel war. Sie wandten es sowohl auf den göttlichen als auf den menschlichen Geist an, und in Bezug auf ersteren bezeichneten sie damit die ewigen Typen der Dinge in dem göttlichen Verstande; in Bezug auf letzteren gebrauchten sie es, sowohl um das Modell eines Werkes, welches der Künstler in seinem Geiste aussinnt, als auch um die intellectuelle Vorstellung der Erkenntniß-Objecte zu bezeichnen. Was kann man aber an einem derartigen Gebrauche Tadelnswerthes finden? Wird man vielleicht sagen, er sei nicht platonisch? Aber wenn auch dieses wahr wäre, so genügt es, daß er vernunftgemäß ist, und mit der allgemein herrschenden Redeweise übereinstimmt. Wer wird aber behaupten können, daß die Menschen im Allgemeinen unter Idee nicht gerade das verstehen, was wir angegeben haben, nämlich entweder einen Typus, welchen der Künstler im Geiste hat, wenn von der practischen Ordnung die Rede, oder eine intellectuelle Vorstellung, wenn wir bei der speculativen stehen bleiben? Ist aber außerdem der

1) Critik der reinen Vernunft von Em Kant. Transcend. Dialektik. 1. Abschn.

vom h. Thomas dem Worte Idee beigelegte Sinn zwar nicht platonisch in jener Hinsicht, in welcher Plato in Irrthum verfiel, so ist er doch durchaus platonisch, insofern Plato die Wahrheit erreichte; und fürwahr zwei Momente umfaßte Platos Theorie von den Ideen: 1) daß sie die ewigen Urbilder der geschaffenen Dinge seien; 2) daß sie getrennt für sich selbst subsistirten. Das erste ist wahr, das zweite nicht nur falsch, sondern auch absurd. Der h. Thomas und die Scholastiker, dem Beispiele der Väter und namentlich dem des h. Augustinus[1]) folgend, behielten jenen Theil bei, verwarfen aber diesen, indem sie zwar die nothwendige Existenz jener Vorbilder anerkannten, aber keine andere Subsistenz derselben als in der göttlichen Vernunft zuließen. Auf diese Weise behielten sie die Idee im platonischen Sinne bei, aber gereinigt von dem ihr beigemischten Irrthume[2]). Welche Anwendung weiterhin der heilige Lehrer in allen Theilen der Philosophie davon machte, wie er die Erklärung der sichtbaren Welt, der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntniß ebenfalls daraus ableitete, werden wir in einem besonderen Abschnitte von den göttlichen Vorbildern zeigen.

6. Uebrigens ist es durchaus lächerlich, wenn Kant sich als Vertheidiger des platonischen Sinnes und der Erhabenheit des Wortes Idee aufwirft, da ja die Bedeutung, welche er demselben gibt, durchaus antiplatonisch und unwürdig ist. Er beginnt mit der Erklärung, daß er unter Idee einen Vernunftbegriff verstehe, welchem gar kein sichtbares Object entspricht[3]). Somit vernichtet er mit einem Schlage gleich vom Anfang an jede Vermittlung der idealen Ordnung mit der äußeren. Dann fügt er hinzu, daß jene Begriffe, wenn sie von jeglicher Beimischung empirischer Wahrnehmung gereinigt sind, den Namen transcendentaler Ideen erhalten. Man soll sich aber wohl hüten, sie für willkührliche Erdichtungen zu halten, denn „sie sind durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch,“ dessen Thätigkeit sie in der Eigenschaft von Bedingungen a priori reguliren, obgleich durch sie kein reales Object bestimmt werden kann. „Alle transcendentalen Ideen lassen sich unter drei Classen bringen, davon die erste die absolute Einheit des denkenden Subjects, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.“ Die erste dieser Ideen ist das Object der Psychologie, die zweite das der Cosmologie, die dritte das der Theologie, aber keine von ihnen entspricht einer objectiven Realität, von der wir zum

---

1) Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum, stabiles atque incommentabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. S. Augustin. lib. quaest. 83. q. 46.

2) Quia forma exemplario vel idea habet quodammodo rationem finis et ab ea accipit artifex formam, qua agit, si sit extra ipsum: non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum. Qq. Disp. Quaestio de Ideis, a. 1.

3) „Ich verstehe unter Idee einen nothwendigen Vernunft-Begriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“ A. a. O. 2. Abschn.

höchsten nur einen problematischen Begriff haben können. Daraus folgert er schließlich, daß alle Beweise für diese Realität Paralogismen der Vernunft sind[1]; die Begründung dieser Theorie füllt den übrigen Raum seines Werkes aus.

7. Dieses ist die glänzende, mit der platonischen übereinstimmende Bedeutung, welche Kant in der transcendentalen Analytik den Ideen wiedergibt. Sie besteht darin, daß als solche die drei höchsten Vernunftbegriffe in der speculativen Ordnung bezeichnet werden, nämlich das Ich, die Welt und Gott; aber nicht so, als ob dieses drei wahre und in sich selbst subsistirende Realitäten wären, sondern insofern sie von Kant in drei subjective Formen der Vernunft verwandelt sind. Daraus leitet er endlich seinen transcendentalen Idealismus ab, in welchem die Ideen, selbst Objecte der Erkenntniß geworden, nichts anders mehr sind, als reine Gesetze unseres Geistes, die einzig dazu dienen, um in der bloß subjectiven Ordnung unter die mannigfaltigen Akte des Verstandes und mittelst dieser auch unter die verschiedenartigen Phänomene der sinnlichen Wahrnehmung Einheit zu bringen. Aber eine solche Bedeutung des Wortes ist durchaus nicht platonisch. Plato gab den Ideen eine ewige Existenz entweder in sich selbst, wie seine Worte anzudeuten scheinen, oder nach der Erklärung Anderer, in der göttlichen Vernunft. Kant aber verwandelt sie in einfache Gebilde unseres Geistes, welche aus der innersten Natur desselben hervorsprossen. Plato schrieb den Ideen einen wirklichen Einfluß nicht nur auf die Erkenntniß, sondern auch auf die existirenden Wesen zu; Kant spricht ihnen jegliche Geltung sogar im Bereich der Logik und der objectiven Vorstellung ab. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn Fichte, diese Principien verfolgend, die Idee auf eine leere Erscheinung eines Schlafenden, der träumt, zurückführte und Hegel als Vollender der Theorie, ihr auch noch diesen lächerlichen Haltpunkt wegnahm. Der Sinn, welchen Kant der Idee gibt, erzeugt alle Arten von Irrthum, indem er zugleich den Atheismus, Idealismus, Sensualismus, Scepticismus und Nihilismus in sich birgt.

Uebrigens um Kant und Andern ihr Haschen nach Platonismus zu lassen, scheint uns die Erhabenheit des Wortes Idee und, wenn man will, auch seine ursprüngliche platonische Bedeutung (insofern sie zuläßig ist) hinlänglich gewahrt zu sein durch den Sinn, welchen wir dem h. Thomas folgend, der Idee zuerkannt haben. Kehren wir nach dieser Abschweifung jetzt wieder auf unsern Weg zurück.

Dritter Artikel.

Die Idee als intellectuelle Vorstellung des Objects muß *in actu primo* und *in actu secundo* betrachtet werden.

8. Von dem doppelten Sinn, in welchem die Idee genommen werden kann, nämlich als Vorbild und als intellectuelle Vorstellung einer Sache, übergehen wir die erstere und wenden uns zum zweiten, und dies aus zwei Gründen, erstens weil die Idee als Vorbild dem Bereiche der Praxis angehört, und wir nur von der speculativen Ordnung handeln; dann, weil die Idee als Vorbild

1) A. a. O. 3. Abschn.

betrachtet, zur reflexen Erkenntniß gehört, während wir nur die direkte untersuchen, als solche, von welcher das Denken seinen Anfang nimmt.

Daß die Idee als Vorbild sich auf die practische Ordnung bezieht, ist aus dem ersten Artikel hinlänglich klar; dort sagten wir, unter Idee sei nichts anderes zu verstehen, als eine intellectuelle Vorstellung, welche ein vernünftiges Wesen im Geiste hat, um nach demselben wie nach einem Modell irgend ein Werk zu verfertigen. Daß ferner die Idee auf diese Weise betrachtet, zum Bereiche der reflexen Erkenntniß gehört, erhellt leicht, wenn man bedenkt, daß sie in dieser Hinsicht die Eigenschaft des Zweckes annimmt[1]), und daß der Zweck den Willen nur insofern bewegt, als er von dem Verstande begriffen wird. In Wahrheit muß vor Allem die einfache Auffassung einer Sache statt haben, ehe sie, in welcher Weise man immer will, Zweck einer Handlung werden kann, zu der sich das mit Einsicht begabte Subject frei bestimmt.

Indem wir uns also auf die Analyse der Idee, insofern sie einfache intellectuelle Vorstellung ist, beschränken, scheint uns vor allem zu beachten zu sein, daß dieselbe im Bezug auf die Erkenntniß in actu primo und in actu secundo betrachtet werden muß; dies ist es, was wir in einer ebenso kurzen als klaren Weise zuerläutern uns bestreben werden.

9. Die Erkenntniß ist bei genauer Betrachtung gleichsam eine geistige Wiedererzeugung des Objects, welche das denkende Subject in sich selbst vollbringt. Denn, obgleich der Geist durch das Denken nicht aus sich heraustritt, so nimmt er doch in seinem Erkennungsakte das aufgefaßte Object in sich auf. Er tritt nicht aus sich selbst heraus, weil das Denken ein immanenter Akt ist, welcher in dem handelnden Subject verrichtet und vollendet wird. Er nimmt aber auch durch seinen Akt das Object in sich auf, weil er das Object dadurch selbst, daß er es auffaßt, ideell in sich ausdrückt, so daß dasselbe gleichsam eine neue Subsistenz vermittelst dieses Aktes erhält. Insofern aber das Object diese ideale Seinsweise hat, ist es von dem Object nach seiner physischen Subsistenz verschieden; denn als solches existirt es in sich selbst außerhalb des Erkenntnißaktes, während es, insofern es in dem Geiste ausgeprägt ist, die Vollendung des Aktes ist und deßwegen mit demselben vereinigt wird, wie die Form mit dem durch sie bestimmten Subject. Hieraus folgt also nothwendig, daß das Object, insofern es in dem Erkenntnißakte subsistirt, eine Aehnlichkeit oder ein intellectuelles Bild des in sich selbst subsistirenden Objects ist. Denn obgleich es nur ideeller Ausdruck von diesem ist, so hat es dennoch die objective Wesenheit oder die Form mit ihm gemein; und in der Gemeinschaft der Form besteht die Aehnlichkeit.

Passend für unsern Zweck sind die Worte des h. Augustinus: „Wenn man sagt, wir hätten die Personen im Herzen, an die wir denken, so ist dieses von einem Bilde derselben zu verstehen, welches wir im Geiste eingeprägt haben. Denn wären sie auch ihrer realen Subsistenz nach in uns, so würden sie von sich selbst das Innere unseres Herzens erkennen, und wir hätten nicht nöthig,

1) Forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis. S. Thom. Quaest. de Ideis, a. 1.

dasselbe ihnen mit Worten zu offenbaren[1])." Ebenso wiederholt der h. Thomas oft, daß die Begriffe Aehnlichkeiten der erkannten Dinge sind[2]), und daß, da jede Erkenntniß vermöge der Assimilation des erkennenden Subjects mit dem erkannten Object vollendet wird, nothwendiger Weise in dem Verstand die Aehnlichkeit des begriffenen Objects sich vorfinden muß[3]).

10. Ja er hält diese Thatsache, daß nämlich der Begriff immer ein Ausdruck oder ein ideelles Bild des Objects ist, für so allgemein und nothwendig, daß er lehrt, es bewahrheite sich dasselbe auch bei der Auffassung des uns innigst gegenwärtigen Objects, nämlich unsres eignen Wesens selbst. „Jeder intellectuelle Begriff, sind seine Worte, hat bei uns seine reale Abhängigkeit von einem Andern, sei es, wie die Einsicht der Schlüsse aus den Principien entspringt oder wie die Begriffe der abgeleiteten Wesenheiten aus den primitiven gebildet werden oder wenigstens wie eine actuelle Vorstellung aus der habituellen Kenntniß entsteht. Und dieses gilt ganz allgemein von Allem, was wir erkennen, sei es, daß wir etwas durch seine eigne Wesenheit, sei es, daß wir es durch irgend eine Aehnlichkeit erfassen, da jede Vorstellung ein Product des Erkenntnißaktes ist; darum ist auch, wenn der Geist sich selbst erkennt, seine Vorstellung nicht der Geist selbst, sondern das, was durch die Auffassung des Geistes dargestellt wird[4]). Dieselbe Lehre hatte schon der h. Anselm in seinem Monologium ausgesprochen[5]).

11. Aus dieser Lehre folgerten die Väter und Lehrer der Kirche, daß der Erkenntnißproceß als eine geistige Geburt anzusehen ist, durch welche das Object als erkennbares in uns erzeugt wird. Hören wir darüber den h. Augustinus: „Es ist offenbar festzuhalten, sagt er, daß jedes Ding, welches wir erfassen, in uns die Kenntniß von sich erzeugt. Denn von Beiden wird die Erkenntniß her-

1) Quod dicimur eos in corde habere, de quibus cogitamus, secundum quandam imaginem dicimur, quam de illis habemus impressam. Nam si omnino intus ipsi essent, scirent utique quid in corde nostro esset; atque ita ut eis loqueremur, opus non esset. In Ps. 139, n. 15.

2) Intellectus sunt rerum similitudines. Summa Th. 1 p. q. 13. a. 1.

3) Quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum; oportet quod in intellectu sit similitudo rei intellectae. Contra gentes l. 4, c. 11.

4) Omne intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero, vel sicut progediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut pconcetio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni, quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi: unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. — Qq. Disp. Quaest. De verbo art. II.

5) Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tamquam ex ejus impressione formatam. Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Monolog. 2. 33.

vorgebracht; von dem Erkennenden und vom Erkannten. Woraus folgt, daß, wenn der Geist sich selbst erfaßt, er allein der Urheber seiner Erkenntniß ist; da in diesem Falle das Erkannte mit dem Erkennenden eines ist[1]). Und in der That, wenn wir uns im Geiste einen Gegenstand vorstellen, z. B. einen Vogel, so haben wir in diesem Akte gleichsam eine geistige Anschauung von all jenem, was demselben Object in der Wirklichkeit angehört. So kömmt z. B. dem Vogel in der Wirklichkeit die Substanzialität zu, Leben, Gefühl, je nach der verschiedenen Gattung, zu der er gehört; dieselben Eigenschaften finden wir auch an dem Vogel, den wir uns geistiger Weise vorgestellt haben. Weßhalb wir auch da einen Vogel vor uns haben, der zwar keine reale Existenz hat, aber in allem Uebrigen, im Bezug auf das, was zur Wesenheit gehört, dem Vogel ähnlich ist, der wirklich lebt und fühlt und mit seinen harmonischen Weisen uns ergötzt; wobei zu bemerken ist, daß jener Vogel, der uns in idealem Zustande vorschwebt, insofern weniger vollkommen ist als er, keine physische Subsistenz als Individuum hat; nichts-destoweniger kann man ihn vollkommner nennen wegen der Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, die er annimmt; denn insofern er so ein reines Verstandesobject geworden ist, repräsentirt er nicht mehr dieses oder jenes bestimmte Individuum, sondern eine unzählige Menge von Individuen, deren gemeinschaftliche Natur er darstellt. Fürwahr weder altert noch stirbt er, wie die wirklichen Vögel, sondern er bleibt stets derselbe, während jene beständiger Veränderung unterliegen. Diese Beobachtung entging nicht dem Scharfsinn des h. Augustinus. „Vollkommner, sagt er, ist das Bild des Körpers im (denkenden) Geiste, als der Körper selbst in seiner eignen Substanz[2])." Dieses Bild, diese von dem Verstande erzeugte Kenntniß, insofern sie eine Vorstellung und ein Ausdruck des erfaßten Objects ist, nennen wir Idee in actu secundo und der h. Augustinus nannte sie Wort des Geistes (verbum mentis)[3]). Wie der h. Thomas gewöhnlich dem Sprachgebrauch des h. Augustinus folgte, so hielt er auch diese Benennung verbum mentis bei; die andern Scholastiker aber gebrauchten dafür sehr oft species expressa, und beriefen sich dafür auf denselben heiligen Lehrer, von dem sie manchmal similitudo expressa genannt wird.

12. Hieraus wird klar, daß man die Idee auch in actu primo betrachten muß. Denn die Vorstellung des Objects verlangt, wie wir oben mit dem h. Augustinus bemerkt haben, das Zusammenwirken zweier Factoren, des Erkennenden

1) Und kurz darnach fügt er hinzu: «Inquisitio est appetibus inveniendi, quod idem valet, si dicas reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt. Ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur. Nam etsi jam erant res, quas quaerando invenimus; notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus. Liquido tenendum est, quod omnis res, quam naque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque namque notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque meus cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est.» De Trinit. lib. IX, c. 18.

2) Praestantior est imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua. De Genesi ad litteram l. 12. c. 16. n. 32.

3) S. Agustin. lib. 9. De Trinitate c. 7.

nämlich und des Objects. Nun ist aber das Object seinem realen Dasein nach außerhalb des erkennenden Subjects, wenn es sich nicht um reflexe Erkenntniß handelt; so lange es aber außerhalb des Erkennenden bleibt, kann es nicht zum Erkenntnißakte mitwirken, welcher als eine Lebensäußerung aus einem dem handelnden Wesen ganz innerlichen Princip entstehen muß. Damit also das Object auf die Erkenntniß einwirken könne, muß es zuerst dem erkennenden Subject innigst vereinigt werden, und sich gleichsam in dasselbe verwandelnd mit ihm dasselbe Leben theilen. Diese Form nun, welche von dem erkennenden Subject aufgenommen werden muß, und welche gleichsam das Mittel ist, durch welches das Object den Geist zu dem Erkenntnißakt bestimmt, ist die Idee in actu primo, von den Scholastikern species impressa genannt. Sie ist es, welche den Verstand informirt und ihn fähig macht, diesen oder jenen actus secundus zu setzen, d. h. die intellectuelle Vorstellung dieses oder jenes Objects zu bilden. Auf andere Weise könnte die Erkenntniß im Geiste unmöglich entstehen. Der Grund davon ist handgreiflich. Unser Verstandsvermögen ist an und für sich für jede Auffassung indifferent. Damit er also vielmehr diesen als jenen andern Akt setze, dieses Object vielmehr als jenes ideal in sich ausdrücke, muß es ein Ding geben, welches fähig ist, den Verstand zur Erkenntniß eines Objects vor dem andern zu bestimmen, und welches sich mit dem Verstande selbst derartig vereinigt, daß es mit ihm ein einziges Princip für den Erkenntnißakt bildet[1]). Dieses Ding, wodurch der Verstand zum Erkenntnißakt im Einzelnen bestimmt wird, ist wie gesagt das, was wir unter Idee in actu primo verstehen, und was von dem h. Thomas stets mit dem Namen species intelligibilis bezeichnet wird. Sie muß wenigstens virtuell das Object auf jene Weise darstellen, wie ungefähr der Same, welcher in die Erde gesät wird, wenigstens virtuell die Pflanze enthalten muß, die aus ihm hervorsprossen soll. Durch die innige Vereinigung derselben mit dem Verstand bewährt sich ferner der Satz des h. Thomas, daß in dem Erkenntnißakt der Verstand und das Object Eins werde[2]).

13. Diese Nothwendigkeit der Idee in actu primo zur Bildung der Idee in actu secundo wird von dem h. Thomas ganz ausdrücklich gelehrt: „Der Verstand, sagt er, bringt, wenn er von der Aehnlichkeit des Objects (was wir Idee in actu primo genannt haben) informirt ist, in sich selbst durch die Erkenntniß einen gewissen intellectuellen Begriff des Objects hervor (das was wir Idee in actu secundo genannt haben)...

Dieser intellectuelle Begriff nun ist, da er gleichsam der Terminus der Verstandesthätigkeit ist, von der species intelligibilis verschieden; welche man vielmehr als Princip dieser Thätigkeit betrachten muß; obgleich beide Aehnlichkeiten des Objects sind. Denn daraus, daß die species intelligibilis Aehnlichkeit des

1) Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. Et ideo ex eis efficitur unum quid in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. S. Thom. Quaestio De Cognitione Angel. a. 1.

2) Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Contra Gent. lib. 2, c. 55.

äußern Objects ist, folgt, daß der Verstand einen dem Object ähnlichen Begriff bilden kann; denn jedes Wesen wirkt nach der es bestimmenden Form[1]).

14. So sind also im Erkennungsakte vier Dinge zu unterscheiden; 1) das Erkenntnißvermögen, welches zwar die Kraft zum Erkennen hat, aber an und für sich zu jedweder Auffassung indifferent ist; 2) die species intelligibilis, welche, indem sie die Fähigkeit informirt, sie in actu primo constituirt und sie bestimmt, diesen oder jenen Akt im Besondern zu erwecken; 3) die Handlung, welche daraus folgt, welche in dem handelnden Subject selbst bleibt, da von einem immanenten Akte die Rede ist; 4) die Vollendung dieses Aktes, welche der von dem Geiste gebildete Begriff ist, oder das geistige Wort, welches wir Idee in actu secundo nannten. Da dasselbe vom Geiste erzeugt wird, nachdem es von der Aehnlichkeit des Objects (von der Idee in actu primo) schon informirt und gleichsam mit ihr identificirt ist, so muß es nothwendig ein vollkommener Ausdruck desselben Objects sein[2]).

Vierter Artikel.

Wie sehr die Ontologen irren, wenn sie die Ideen als vorstellende Formen in Abrede stellen.

15. Insofern die Idee zur speculativen Erkenntniß gehört, von der wir jetzt sprechen, ist sie nichts anders als eine Aehnlichkeit des Objects, welche den Geist des Erkennenden informirt. Nichtsdestoweniger pflegt man wegen der Verbindung, die sie mit der dargestellten Sache hat, sie auf diese zu übertragen und so nennt man Idee auch das Object der intellectuellen Vorstellung, sagen wir z. B. die Idee von Gerechtigkeit besteht darin, daß man Jedem das Seinige gibt; die Idee von Leben besteht in einer Bewegungskraft von innen. Diese Uebertragung darf uns jedoch nicht zur irrigen Meinung verleiten, als bezeichne das Wort Idee immer das Object, und als habe es deßwegen seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung verloren, die wir oben erklärt haben. In solchen Irrthum fallen die Ontologen, wenn sie dem Worte Idee nur diese eine Bedeutung zuerkennen. Man könnte sich das vielleicht gefallen lassen, wenn wir unumschränkte Herren über die Sprache wären; da wir uns aber derjenigen bedienen

---

1) Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae ... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris; sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem; quia quale est unum quodque, talia operatur. Contra Gentes lib. I, c. 53.

2) Sicut in principio actionis, intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta: genita et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum. 1. S. Tommaso Opusc. 14. De natura verbi intellectus.

müssen, welche schon bei den Menschen, mit denen wir verkehren, im allgemeinen Gebrauch ist, und da diese glauben, daß wir den Worten denselben Sinn wie sie beilegen, so steht es nicht in unsrer Gewalt, einem Worte eine Bedeutung zu nehmen, welche ihm von allen andern Menschen beigelegt wird, um dasselbe nach unserm Belieben zu gebrauchen.

16. In seiner Einleitung zum 3. Kapitel des 1. Buches thut uns Gioberti zu Wissen, daß das Wort Idee von vielen Philosophen seltsam mißbraucht worden sei, daß er die Absicht habe, demselben seine rechtmäßige Bedeutung zurückzustellen, welche der von Plato ihm beigelegten entsprechend sein soll, nämlich daß es das Object selbst unsrer Erkenntniß bezeichne. „Unter dem Namen Idee verstehe ich das Object der Vernunft, Erkenntniß in sich selbst, mit der Beziehung jedoch auf unsre Erkenntniß.“ Der Stimme des Meisters folgen in vollem Chor die Schüler mit der Warnung, daß der Subjectivismus für Jeden unvermeidlich sei, der die Idee als eine im Geiste existirende Form, als ein intellectuelles Bild des Objects betrachte, und daß unter derselben immer die objective Wahrheit zu verstehen sei, welche nicht im Geiste ist, sondern dem Geiste sich mittheilt und offenbart. Andere, welche mehr gemäßigt sind, behaupten, daß man unter Idee immer das Object selbst, welches unserm Verstande durch directe Anschauung kund wird, verstehen müsse; daß aber außer den Ideen, welche erstes und unmittelbares Object unsrer directen Auffassung sind, es noch sogenannte „Notionen“ gibt, welche gleichsam ebensoviele Copien oder intellectuelle Abdrücke der schon erfaßten Ideen sind.

17. Was die erste Classe der Ontologen betrifft, welche die Existenz der Ideen in unserm Geiste als vorstellende Formen des Objects läugnen, so ist Niemand, der nicht die große Verwirrung sieht, die sie anrichten; denn sie heben damit jeden Unterschied zwischen der realen und idealen Ordnung auf, und berauben, wenn man die Sache näher betrachtet, unsre Vernunft jeden Gedankens. Der ganze Zweck der Logik ist, den menschlichen Geist bei der Speculation zu leiten, damit seine Erkenntniß eine wahre, d. h. dem Object gleichförmig werde. Dieses setzt aber offenbar voraus, daß es eine doppelte Ordnung gebe, eine reale und eine ideale, jene besteht aus den Erkenntnißobjecten selbst ihrer eignen Realität nach betrachtet; diese bestehend aus den durch die Erkenntniß in uns hervorgebrachten Manifestationen dieser Objecte. Die Manifestationen möge man Notionen, Begriffe, Anschauungen, oder wie Marsilius Ficinus wollte, „ideale Formeln[1])“ nennen, daran ist nichts gelegen; bestimmt ist, daß man sie zulassen muß, wenn man nicht jene beide Ordnungen aufheben will. Und weil dieselben in einer gewissen geistigen Anschauung bestehen, durch welche sich das Object dem Erkennenden kund gibt, so nennt man sie mit vollem Rechte Ideen. Da diese Benennung beständig von den Philosophen gebraucht wurde, ja sogar in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übergegangen ist, so wäre es unklug, dieselbe zu verwerfen; denn es wäre gewiß große Gefahr vorhanden, daß zugleich die Sache selbst, welche ausgedrückt wird, verworfen würde, was gewiß eine ungeheure

1) Nisi sint ideae penes Deum et ideales in nobis formulae, peribit dialectica omniusque philosophia. In Parmenid. c. 34.

Verwirrung der Wissenschaft mit sich führen würde. Dieses thuen gerade die Ontologen, indem sie dem Worte Idee die Bedeutung des Objects selbst unterschieben, aus keinem andern Grunde, als um läugnen zu können, daß es in uns intellectuelle Vorstellungen gebe. Was wird aber in dieser Hypothese aus der idealen Ordnung? Da alsdann nur die Objecte selbst in ihrer eignen Realität übrig bleiben, so wird es nur noch eine, die von ihnen gebildete Ordnung, d. h. die reale geben. Auch könnte diese Ordnung der Dinge nicht einmal von uns erkannt werden; denn die Erkenntniß ist nicht möglich ohne einen intellectuellen Akt, welcher das Object in sich auffaßt und darstellt; die Darstellung des Objects aber ist gerade die Idee in dem Sinne, welchen die Ontologen nicht wollen. Deßhalb müßten sie, wenn sie consequent sein wollten, sogar die Möglichkeit der Erkenntniß läugnen, und nichts als die reale Ordnung der Dinge beibehalten, mit der Unmöglichkeit, in uns die ideale zu erzeugen.

18. Um eine so verderbliche Folgerung zu vermeiden, gibt Gioberti den Objecten eine Relation zu unserm Erkenntnißvermögen, wodurch er dieselben in Ideen verwandeln will. Allein die Schwäche eines solchen Hülfsmittels ist offenbar. Denn durch jene Relation werden die Objecte nicht aus ihrer Ordnung gehoben; sondern darin bleibend nehmen sie nur die Eigenschaft ontologischer Wahrheit an, insofern nämlich das Wahre mit dem Sein Eins ist. Durch die Relation wird das Object nie und nimmer aus einem Zustand in den andern versetzt, sondern ohne eine Veränderung zu erleiden, wird es dadurch nur auf einen von ihm verschiedenen Gegenstand bezogen. Ebenso läßt die Relation zu unserm Erkenntnißvermögen das Object in der realen Ordnung; nur kommt die Beziehung hinzu, daß es von uns erkannt wird, oder wenigstens erkannt werden kann. Dagegen kann die ideale Ordnung bei jeder, auch bei der direkten Erkenntniß, nur aus den Wahrnehmungen bestehen, welche dem Subjecte die Wesenheit offenbaren, und folglich in dem Subject, nicht in dem Object ruhen. Wie könnte es denn sonst wahr sein, daß eine Ordnung die andere kund macht, die andere darstellt, mit derselben übereinstimmen muß? Fürwahr wäre es lächerlich, wenn Jemand die Sache philosophisch so erklären wollte: „Die ideale Ordnung entspricht, wenn Erkenntniß eine wahre ist, der realen, weil die Objecte mit der Relation zu unserm Erkenntnißvermögen den Objecten ohne diese Relation gleichförmig sind." Und doch enthält dieser Satz die Theorie der Ontologen; denn nach ihnen besteht die reale Ordnung oder die der Dinge aus den Objecten ohne Beziehung zu unserm Erkenntnißvermögen; und die ideale Ordnung, oder die der Ideen, würde uns denselben Objecten mit jener Beziehung resultiren.

Aber auch zugestanden, daß man das Object Idee nennen könnte, insofern es eine Relation zu unserm Erkenntnißvermögen hat, so wird dennoch die Nothwendigkeit vorstellender Formen von Seiten des erkennenden Subjects dadurch gar nicht geschmälert. Denn auch in diesem Falle muß diese Relation zum Object in dem Erkenntnißvermögen selbst fußen, und kann nur auf einen Besitz des Objects durch den Geist gegründet sein, in welchem es freilich nicht in seiner eignen Realität subsistiren (denn als solches ist außerhalb des Erkenntniß-Aktes), sondern nur als Bild wiederstrahlen kann. Und somit wird unnöthi-

ger Weise der Name verändert, während doch die Sache bleibt; denn es würde gerade das bleiben, was wir unter Idee verstehen. Hieraus sieht man von Neuem, wie diese Theorie der Ontologen in der That darauf ausgeht, dem Geist jeden Begriff unmöglich zu machen, da sie ihn jeglicher Thätigkeit beraubt, diese kann nur dann bestehen, wenn ihm die Fähigkeit, Ideen zu bilden, die vom Object verschieden sind, zuerkannt wird. Fürwahr, wenn der Erkenntniß-Akt eine wahre Thätigkeit ist, wenn wir dabei wirklich handeln, so kann dieser Akt nichts anders sein, als ein intellectueller Ausdruck des Objects, ein Wort des Geistes, durch welches wir das Object in idealer Weise uns selbst darstellen. Deßhalb sagt mit Recht Balmes, daß wir nur vermittelst einer Vorstellung das Object erkennen, und daß ohne diese die Erkenntniß unbegreiflich ist[1]).

19. Was wir gesagt haben, gilt auch gegen Einige, welche, obgleich sie keine Ontologen sein wollen, und dem h. Thomas zu folgen meinen, nichts destoweniger ganz unverhohlen behaupten, daß bei der speculativen Erkenntniß die Idee das sei, was der Geist anschaut, und daß sie eigentlich das unverkennbare Object sei; sie führen dafür den Grund an, daß eine Sache nicht erkannt werden könne, wenn sie nicht im Geiste ist, und daß der Geist nicht das Object, sondern nur die Idee in sich aufnehmen könne. Dieser Grund ist aber eben derselbe, woraus der h. Thomas gerade das Gegentheil beweist, daß nämlich die Idee nicht das Object der Erkenntniß sei, sondern nur das subjective Princip, durch welches das Object von dem Erkennenden erfaßt wird. In der That, wenn die Idee das ist, wodurch die Form des Objects, wie man sagt, in dem Erkennenden ist, so ist sie offenbar mit dem Object nicht eines und dasselbe dem Sein nach, sondern eine Aehnlichkeit oder ein Bild desselben. Will man also nicht wiederum Kant's Formalismus erneuern, nach welchem der Geist nichts anderes wahrnehmen würde, als seine eigene Produkte, so muß man eingestehen, daß die Ideen nicht das Object, sondern nur ein zur Erkenntniß desselben bestimmendes Princip seien. Zum wenigsten dürfte man dieses in Bezug auf die directe Erkenntniß durchaus nicht anzweifeln. Bei der Reflexion kann die Idee wohl Object werden, da der Verstand nach der Auffassung eines von ihm verschiedenen Objects den Blick auf sich selbst wenden kann, um seinen eignen Akt und das Princip desselben zu betrachten. Aber der Akt selbst, welcher hier zum Object wird, muß etwas von ihm verschiedenes schon zu seinem Object gehabt haben; da es nicht möglich ist, daß das, worauf sich eine Handlung erstreckt, die Form (Aktualität) selbst sei, in welcher die Handlung besteht. Wäre dies der Fall, so dürften wir nichts Absurdes in den transcendentalen Träumen Fichte's oder Hegel's finden, wenn der eine zum Ausgangspunkt des Erkenntnißprozesses das Ich macht, welches durch den Gedanken sich selbst setzt und das von ihm verschiedene Object, der andere, von der abstracten Vernunft ausgeht, welche ohne irgend eine Voraussetzung aus sich selbst das Universum und die Wissenschaft hervorbringt. So wäre auch auf ganz ähnliche Weise die Idee, welche man ohne das Object, das sie vorstellt,

1) Fundament. Phil. I. Buch. Kap. 11.

nicht denken kann, selbst das dem Geiste vergegenwärtigte Object, wie und woher wüßte man nicht.

Dabei hätte die Einwendung kein Gewicht, daß in diesem Falle die Idee von dem Geiste ohne irgend eine Vorstellung unmittelbar wahrgenommen würde, denn da man nichts wahrnehmen kann ohne einen Akt, welcher wahrnimmt und den erfaßten Gegenstand darstellt, so wäre dieser Akt selbst, insofern er Ausdruck der Idee ist, die Idee in dem von uns schon mehrmals erklärten Sinne; nur würde die Benennung ohne Grund auch dem Objecte beigelegt, welches durch jene erfaßt wird.

Fünfter Artikel.

Wie unnütz die von den gemäßigten Ontologen eingeführten s. g. Notionen sind.

20. Was wir bisher gesagt haben, gilt ebenso sehr gegen die strengen, als gegen die gemäßigten Ontologen; da sowohl jene wie diese jede ideale Vorstellung bei der direkten Anschauung der Wahrheit verworfen; gleichsam als ob man die Anschauung ohne intellectuellen Ausdruck dessen, was man anschaut, begreifen könnte, oder als ob dieser intellectuelle Ausdruck nicht dadurch selbst, daß er den Geist informirt, schon Idee im Sinn von Vorstellung wäre. Die gemäßigten Ontologen jedoch fügen zu dieser Theorie, welche sie mit den strengen theilen, einen Zusatz hinzu, durch welchen sie die Mitte zu halten und die beiden äußersten und sich entgegengesetzten Meinungen zu vereinigen glauben. Sie behaupten, daß es außer der direkten Anschauung der Ideen, die wir in Gott sehen, in uns noch gewisse Ausdrücke oder Bilder derselben gibt, welche der reflexen Erkenntniß angehören, und richtig Notionen genannt werden könnten. Auf solche Weise glauben sie sicher zu gehen, indem sie mit den strengen Ontologen die unmittelbare Anschauung des Objects zulassen, ohne Vermittlung durch darstellende Formen desselben, und zugleich auch mit den Gegnern des Ontologismus die Existenz solcher Formen zulassen, wenn von der reflexen Thätigkeit der Vernunft die Rede ist.

21. Um jede andere Bemerkung bei Seite zu lassen, so sieht doch Jedermann, daß jene zweite Operation des Verstandes ganz unnöthig ist. Denn wenn der Geist die Ideen schon durch unmittelbare und direkte Anschauung erkannt hat, wozu soll er sich nachher noch abmühen, um Bilder desselben in sich nachzuahmen? Daß Plato außer den Ideen auch noch intellectuelle Aehnlichkeiten, welche unserm Geiste eingeprägt wären, setzte, läßt sich wohl begreifen; denn die Idee, als für sich selbst außerhalb der Materie und des Geistes subsistirende Formen, konnten nach jener Meinung nicht anders erkannt werden, als vermittelst der Vorstellungen von ihnen, welche sie in dem Verstand der einzelnen Menschen veranlaßten. Auf diese Weise war die Setzung solcher Bilder, welche jene idealen Typen darstellten, gerechtfertigt; und die Controverse bewegte sich einzig um die Voraussetzung, welche die Subsistenz jener Formen und die Bedeutung der dazu angewandten Worte betraf.

Nimmt man aber an, daß die Idee schon zum Voraus von uns geschaut

und betrachtet worden, so scheint es ganz überflüssig eine andere Reihe von Vorstellungen in Eigenschaft von Bildern, welche Nachahmungen der ersteren seien, hinzuzufügen. Und wozu anders könnten sie in der That dienen, als um den Erkenntnißprozeß zu stören und zu verwirren, da sie ja nach dem eignen Zugeständniß der Gegner selbst subjectiv wären, und jede subjective Form in ihrer Meinung uns nicht die Wahrheit selbst zu erkennen gibt, sondern nur den Schatten und den Schein der Wahrheit? Hätten wir nicht die unmittelbare und direkte Anschauung, so müßten wir uns mit Geduld zur Verfertigung jener Bilder bequemen; da wir nichts Besseres hätten. Wenn wir aber, Dank dem Ontologismus, uns jener glücklichen Anschauung der Wahrheit ohne Hülle erfreuen, wozu legt man uns die Last auf, Ausdrücke dazu zu bilden? Vielleicht antwortet man, es sei nöthig zur reflexiven Erkenntniß. Diese Antwort genügt nicht. Denn da die Reflexion nur eine Rückkehr des Geistes auf die vorausgegangene Erkenntniß ist, wodurch er das schon erfaßte Object gewissermaßen von Neuem erfaßt und wieder denkt, so hindert nichts, daß dieselbe sich auf das schon gegenwärtige Object erstrecke und nach und nach auf alle die Wahrheiten komme, die es ohne Zahl birgt in seinem Innern.

22. Ebenso wenig hilft das von den Gegnern vorgebrachte Gleichniß eines Malers, welcher einen Gegenstand beschaut, und ihn nachher in seinem Bilde zum Betrachten darstellt. Denn der Künstler verfertigt sich die Copie, weil er nicht immer das Original bei sich haben kann. Könnte er aber mit derselben Leichtigkeit das von ihm gesehene Modell hintragen, wohin er wollte und zu jeder Zeit den Wißbegierigen zeigen, so wüßten wir nicht, ob er sich je die Mühe geben würde, es mit dem Pinsel auf die Leinwand nachzubilden; wenn man etwa nicht sagen wolle, er thue es der Unterhaltung zu Liebe, oder um Andern seine Kenntnisse in der Kunst zu zeigen. Unser Geist aber hat, nach den Gesetzen des Ontologismus stets vor Augen gegenwärtig das Original, d. h. die Ideen, welche er beständig in unmittelbarer Anschauung betrachtet. Wozu also soll er sich die Mühe geben, sie in ebenso vielen ideellen Bildern nachzuahmen, welche, so fein sie auch ausgearbeitet sein mögen, dennoch nie die Vollkommenheit des Vorbildes erreichen? Wenn es nicht geschieht, um sich in der Malerei zu üben, so wissen wir keinen vernünftigen Grund solcher Beschäftigung zu finden. Denn sowohl für die Betrachtung der Wahrheit, als auch für jede andere geistige Thätigkeit wird es immer vortheilhafter sein, wenn sich die Vernunft der direkten Anschauung bedient, und sie einfach wiederdenkt, ohne dazu Bilder oder sonstige Aehnlichkeiten zu erschaffen; denn wenn diese der direkten Erkenntnißweise hinderlich sind, so sieht man nicht ein, wie sie für die reflexive förderlich sein können. Wie dem auch sei, da die Ontologen das Glück haben, die Wahrheit unmittelbar aus der ersten Quelle schöpfen zu können, so thäten sie ohne Zweifel viel besser, wenn sie nachher beim Nachdenken und bei der Reflexion immer den Geist darauf fest gerichtet hielten, und nie den Blick auf ungenaue Copien abwendeten, welche ihre Auffassung verfälschen oder wenigstens trüben könnten.

Sechster Artikel.

In welchem Sinne man die Idee subjectiv nennen kann und muß.

23. Die intellectuelle Erkenntniß ist eine Nachbildung des Objects im Geiste. Sie enthält demnach die Realität des Objects selbst, nicht zwar nach seiner realen Subsistenz (denn als solches existirt das Object nur in sich selbst), sondern nach der idealen, welche bloß der Erkenntniß eigen ist, und welche nicht geläugnet werden kann, ohne nicht allein den Akt, sondern auch die Möglichkeit etwas zu erkennen, mitaufzuheben. Jene darstellende Form nun, oder jene Aehnlichkeit der erkannten Sache, welche das Erkenntnißvermögen oder den Erkenntnißakt selbst informirt, ist gerade diejenige, welche wir Idee nennen. So unläugbar es also ist, daß wir erkennen und im Erkennen ein Object für uns ausdrücken, ebenso gewiß ist die Existenz der Ideen. Aber die Erkenntniß ist ferner noch ein immanenter Lebensakt, das heißt ein Akt von der Art, daß er nicht allein von einem dem handelnden Subject innerlichen Princip erzeugt wird, sondern auch in dem handelnden Subject ausgeführt und vollendet wird. Die Idee also, insofern sie das zur Erkenntniß bestimmende Princip oder Form des Erkenntnißaktes selbst ist, ruht im Subject; und diese Eigenschaft der Idee mißkennen, heißt ebenso viel als die Natur derselben nicht kennen, und dem menschlichen Geist jeden Gedanken rauben. Dieses haben wir in den vorhergehenden Artikeln dargethan; es ist daran aber auch klar, in welcher Hinsicht die Idee im strengen Sinn des Wortes subjectiv zu nennen ist.

24. Mit bewunderungswürdiger Tiefe erklärt der h. Thomas die Natur des erkenntnißfähigen Wesens, wenn er lehrt, sie bestehe im Allgemeinen darin, daß ein Subject, ohne seine eigne Wesenheit zu verlieren, die Form andrer von ihm verschiedener Dinge in sich aufnehmen könne. „Die mit Erkenntniß begabten Wesen unterscheiden sich von denen, welche keine haben, dadurch, daß diese nichts als ihre eigne Form besitzen, während jene auch die natürliche Fähigkeit haben, die Form eines anderen Dinges in sich aufzunehmen; denn in dem Erkennenden ist die Form oder die ideale Aehnlichkeit des Erkannten. Hieraus ist es klar, daß die Natur eines nicht mit Erkenntniß begabten Wesens mehr umgränzt und beschränkt ist; die Natur der erkennenden Wesen dagegen eine größere Ausdehnung hat; deßhalb sagt auch der Philosoph, daß die Seele gewissermaßen Alles ist[1])." Diese Allgemeinheit, so zu sagen, welche fähig ist, andere Dinge zu erfassen, dieses nicht Ausschließen dessen, was verschieden ist, diese Fähigkeit, gewissermaßen in die eigne Natur all das aufzunehmen, was auf irgend eine Weise an dem Sein Theil hat, bildet gleichsam das charakteristische Merkmal der Vollkommenheit, der Größe und Erhabenheit des Geistes.

1) »Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit philosophus (3. De anima tentu 77.) quod anima est quodammodo omnia.» Summa th. I. p. q. 14. a. 1.

25. Diese erhabene Theorie steht in dem Systeme des englischen Lehrers in Verbindung mit einer andern noch allgemeineren über die Stufenleiter der Wesen, aus denen das Weltall besteht. Ihre Vollkommenheit ist desto kleiner oder größer, je mehr oder weniger sie auf ihr eignes individuelles Sein angewiesen sind. Zu unterst an dieser Stufenleiter stehen die unorganischen Körper, welche ganz und gar auf die Individualität beschränkt sind, in der sie physisch subsistiren; so daß sie in keiner Weise aus ihrer eignen besondern Subsistenz heraustreten, noch, dieselbe behaltend, mit andern von ihnen verschiedenen Wesen sich verbinden, sondern nur durch Ansetzung von neuen Theilen ohne Ende an Masse zunehmen. Unmittelbar darauf folgen die mit Organismus und mit vegetativem Leben ausgerüsteten Wesen, welche durch die Nahrungs- und Zeugungsfähigkeit viel weniger als die ersten isolirt sind; indem sie schon durch innere Kraft in ihre eigne Substanz die Säfte verwandeln, welche sie aus der Erde anziehen, und durch die Fruchtbarkeit ihres Samens in andern Individuen ihre eigne Gattung wieder erzeugen und fortpflanzen. Größere Expansion und folglich auch eine größere Vollkommenheit findet sich in den lebenden Wesen, welche sinnliche Fähigkeiten besitzen; durch die sie, ohne ihr eignes Sein zu verlieren, im Stande sind, die gesammte Körperwelt dem Bilde nach in sich aufzunehmen, wie eben so viele Spiegel, in denen die Formen all der Dinge wiederstrahlen, welche einen Einfluß auf die Organe des Körpers ausüben. Den höchsten Grad erreicht diese Expansionskraft in den vernünftigen Wesen; denn ohne aus sich herauszutreten, sind sie im Stande, Alles, was da ist, mit dem Geiste zu erfassen und sich vorzustellen; indem sie durch die immanenten Erkenntnißakte alle sowohl materiellen als geistigen, sowohl existirenden als auch bloß möglichen Objecte in ihre eigne Natur gleichsam aufnehmen. Das mit Vernunft begabte Wesen ist nicht auf seine individuelle Subsistenz allein angewiesen, sondern es kann gewissermaßen Alles werden, vermöge der idealen Aehnlichkeit, welche es davon annimmt, und durch welche es gleichsam in Allem und überall ist. Deßwegen sagt auch der h. Apostel Johannes, von der Offenbarung redend, die Gott von sich den Heiligen im Himmel macht, daß wir durch sie Gott ähnlich werden: „Wenn er erscheinen wird, werden wir ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist[1]).“

Da nun die Erkenntniß ein immanenter Akt ist, d. h. ein solcher, welcher in dem Subject, das ihn erweckt, vollendet wird und in ihm bleibt, so muß die Aehnlichkeit des Objects, mag man sie betrachten, insofern sie durch jenen Akt dargestellt wird, oder insofern sie den Geist zum Hervorbringen des Aktes bestimmt (d. h. die Idee sowohl in actu secundo, als in actu primo genommen), immerhin das Subject, dem der Akt angehört, informiren. Da ferner eine derartige Aehnlichkeit Idee genannt wird, so ist es ganz natürlich, wenn die Idee in diesem Sinne subjectiv heißt, nämlich als Vollkommenheit und Bestimmung des Subjects. Sonst wäre die Erkenntniß nicht zu erklären, und man würde mit den Worten bejahen, was man in der That verneint.

1) Epist. I. c. 3. v. 2.

Siebenter Artikel.

Durch die Subjectivität der Idee wird das Object nicht subjectiv.

26. Es wird nicht an Solchen fehlen, welche in der gegebenen Erklärung Subjectivismus finden wollen; denn ist die Idee subjectiv, so folgt daraus, daß die Idee nur eine Form des Erkennenden ist, oder mit andern Worten, etwas Subjectives. Diese Folgerung wäre seltsam; denn sie nimmt als von uns zugestanden gerade das an, was wir bisher verneint haben, daß nämlich die Idee das direkte Erkenntniß-Object wäre. Um einen solchen Schluß zu machen, muß man so argumentiren: Das Object der direkten Erkenntniß ist die Idee; wie Ihr aber zugestehet, ist die Idee subjectiv; also ist Euch zufolge das Object der directen Erkenntniß auch subjectiv. Wer sieht aber nicht, daß eine solche Beweisführung gar keine Kraft hat, wenn man den Obersatz negirt, wie wir wohl thun müssen? Denn wir haben folgenden Gang eingehalten: Obgleich man unter dem Worte Idee manchmal das Erkenntniß-Object selbst versteht, (wenn man z. B. sagt: die Idee der Gerechtigkeit verlangt, daß man Jedem das Seinige gebe) pflegt man doch gewöhnlicher mit dem Worte Idee die intellectuelle Vorstellung des Objects oder die im denkenden Geiste subsistirende Form des Objects zu bezeichnen, sowohl wenn man sie in actu primo, als auch wenn man sie in actu secundo betrachtet. Diese Form nun ist, obgleich sie von Object herkömmt, dennoch Bestimmung des Sujects, nämlich des denkenden Geistes. Sie ist eine Bestimmung des Erkenntnißvermögens oder Vorstellung des von diesem erweckten Aktes; und deßwegen ist sie in dieser Beziehung subjectiv, d. h. vom Object verschieden, und dem Subject angehörig [1]). Aber eben dadurch ist klar, daß sie nicht als das direkte Erkenntniß-Object, oder als das erste Object, welches man erkennt, betrachtet werden kann; wohl aber muß sie für das Princip und das Mittel, durch welches die Erkenntniß ermöglicht wird, gehalten werden. Daraus ergibt sich nach richtiger Logik, daß nicht das Object oder der wahrgenommene Gegenstand, sondern nur das Princip und die Vermittelung der Erkenntniß subjectiv ist. Also folgt aus der Subjectivität der Idee nicht auch die Subjectivität des Objects, sondern es wird dieselbe vielmehr ausgeschlossen, indem das Princip nicht mit seinem Terminus, noch das Mittel mit seinem Zwecke ein und dasselbe werden kann.

27. Der Subjectivismus ist vielmehr eine unvermeidliche Folgerung der Lehre jener, welche, nachdem sie (wie es recht ist) die Idee von der physischen Realität und Subsistenz der von uns erfaßten Dinge unterschieden haben, als Fundament ihrer Theorie den Satz aufstellen, daß die Ideen und nichts anders als die Ideen das eigentliche und direkte Object des Geistes sind. Diese schließen sich nothgedrungen selbst in die Sphäre des Subjectivismus ein, d. h. der

---

1) Licet utrumque sit accidens, species etc. (die Idee in actu primo) et verbum ex specie genitum (die Idee in actu secundo), quia utrumque est in anima tamquam in subjecto; verbum tamen magis transit in similitudinem substantiae (d. h. drückt mehr die Substanz aus, das ist, das vorgestellte Object.) S. Thom. Opusc. 14. De natura verbi intellectus.

einfachen ideellen Formen, welche in dem Subject wurzeln und können sich nicht anders davon losmachen, als daß sie sich in den Ontologismus stürzen und die Akte unsres Geistes mit den Akten der göttlichen Vernunft selbst confundiren. Welche Verwirrung daraus in der Philosophie entsteht, das bedarf keiner Erörterung. Die Idee, welche den menschlichen Geist informirt, kann nichts anders sein, als eine Bestimmung desselben, eine Vorstellung von dem Sein, eine dem Subject gemachte Mittheilung des Objects; mit andern Worten etwas Subjectives. Wenn sie also das direkte Object des Geistes ist, erstreckt sich die Erkenntniß an und für sich nicht über das Subject hinaus, sondern lebt und bewegt sich einzig in ihm und in dem, was zu ihm gehört. Auch wird sich in dem Bereich der Erkenntniß kein Weg finden lassen, um ihr die Erreichung des Objects möglich zu machen; denn das Ideale für sich allein kann nie das Reale uns geben. So würde unter jener Voraussetzung zur Erklärung der Erkenntniß des Realen, die Identität des Idealen mit dem Realen, der Erkenntniß mit dem Sein, des Subjectiven mit dem Objectiven nothwendig erfordert. Damit wären wir bei dem Hegelianismus angelangt. Wenn wir also in die pantheistischen Träume dieses Systems nicht verfallen wollen, so müssen wir durchaus eine primitive Qualität zulassen, einen realen Unterschied zwischen Subject und Object, zwischen dem Erkennen und dem Erkanntsein, und daher auch zwischen der Idee und dem durch sie erfaßten Gegenstand. Die Idee ist in uns, hat aber eine nothwendige Beziehung zu dem Object; jede Beziehung schließt einen Gegensatz ein und somit Verschiedenheit der in Beziehung zu einander stehenden Dinge.

28. Die Gegner haben gut sagen, daß die von dem Geiste angeschaute Idee uns die Erkenntniß der äußerlichen Welt vermittelt kraft eines Urtheils, durch welche sie mit der durch den Impuls einer äußern Ursache in uns entstandenen Sensation in Verbindung tritt. Um die Seltsamkeit dieser Verbindung zweier so verschiedener und entgegengesetzter Elemente, wie die Sensation und die Idee sind, zu übergehen, so sieht doch Jedermann, daß diese Lehre unter andrer Form Kant's System wieder auffrischen würde. In Wahrheit auf was kommt am Ende der berüchtigte Idealismus dieses Patriarchen des deutschen Rationalismus zurück? Darauf, daß die objective Erkenntniß als das Produkt zweier Factoren dargestellt wird, deren einer eine Form a priori ist, die sich in unserm Geist unabhängig von der Erfahrung vorfindet; der andere ein durch die Sensation oder durch die in unsern Organen von den äußern Körpern hervorgerufenen Eindrücke gegebener Gegenstand ist. Daraus folgert er, daß unsere Erkenntniß den Bereich der sinnlichen Erfahrung nicht überschreiten kann und daß sie innerhalb dieser Grenzen selbst sich auf die Phänomene und bloßen Vorstellungen beschränken muß. Und der Grund davon ist in seinem Systeme treffend; denn ihm zufolge erhalten wir von der sinnlichen Erfahrung allein die Materialien, ohne die die rationelle Form nichts als eine leere Erkenntniß wäre und die sinnlichen Objecte selbst können nur durch die Anschauung von Raum und Zeit, welches ebenfalls immanente und subjective Formen des Geistes sind, wahrgenommen werden. Dieser sehr ähnlich scheint uns die Theorie, welche wir hier bekämpfen; denn auch sie erklärt die Erkenntniß des Wirklichen durch zwei Factoren, den einen a priori, nämlich die Idee als Form der Erkenntniß, den

andern a posteriori, nämlich die Sensation, insofern sie ein organischer von uns wahrgenommener Eindruck ist. Wenn also die Grundsätze analog, obgleich nicht identisch, sind, warum sollte nicht auch die Schlußfolgerung analog, wenn auch nicht identisch sein? Aber auch ohne dies ist es klar, daß aus der Vereinigung zweier subjectiven Dinge nur ein drittes ebenfalls subjectives entstehen kann. Nun ist aber nach den Gegnern die Sensation subjectiv, denn sie meinen, daß durch dieselbe nur ein passiver Eindruck des fühlenden Subjects wahrgenommen werde. Ferner gilt in ihrer Meinung die Idee für subjectiv in jedweder Beziehung; denn sie ist ihrer Realität nach von den wirklichen Objecten unterschieden, weil sie immanente Form des Geistes ist; und ist auch von denselben unterschieden insofern sie Vorstellung ist, welche in einem System, das die Idee nicht zum Mittel sondern zum Gegenstande der direkten Erkenntniß macht nur secundär und nicht wesentlich sein kann. So haben wir hier wiederum ein Beispiel von dem alten Axiom, daß die Gegensätze sich berühren; denn es ist offenbar, daß diejenigen, welche die Idee objectiv machen wollen, nicht nur, insofern sie das Object ausdrückt, sondern so daß sie selbst Object wird, zu demselben Resultat kommen, wie jene, welche sie durchaus subjectiv machen.

29. Der Subjectivismus also hat nicht darin seinen Ursprung, daß die Idee subjectiv genannt wird, da sie nothwendigerweise derart sein muß, so lange sie etwas dem Geiste Immanentes ist; sondern er entsteht dadurch, daß die Idee selbst als Object der direkten Erkenntniß angesehen wird, nachdem sie von der ihr entsprechenden äußern Realität getrennt worden ist. Kurz: entweder wird die Idee mit dem realen Sein der Dinge confundirt, oder davon unterschieden. Confundirt man sie damit, wie die Ontologen thun, so folgt daraus der Hegelianismus. Unterscheidet man sie aber davon, so wird sie entweder als Object oder als Mittel der direkten Erkenntniß betrachtet. Das erste Glied dieser letzten Alternative führt, wie gesagt worden, zum Subjectivismus und zur Lehre Kant's; denn sie richtet den ersten Blick des Geistes auf eine Form der Vernunft, von welcher der Uebergang zur Wahrnehmung des Wirklichen unmöglich ist. Also bleibt nichts übrig, als das zweite Glied anzunehmen und einzugestehen, daß die Idee wirklich von dem Sein, d. h. von der Subsistenz der Dinge in sich selbst, unterschieden ist; daß sie aber dennoch nicht das Erkenntnißobject ist, wohl aber das Princip und Mittel, wodurch und worin das Object wahrgenommen wird.

Achter Artikel.

Die Idee ist nach dem h. Thomas nicht das, was der Geist erkennt, sondern das, wodurch derselbe erkennt.

30. Daß wir in dem Vorausgehenden nur die Lehre des h. Thomas vorgetragen haben, kann keinem Zweifel unterliegen; denn er behauptet ausdrücklich, daß die Idee (von ihm species intelligibilis genannt), zur Erkenntniß gehört, nicht als das, was erkannt wird, sondern als das, wodurch erkannt wird: Non ut id quod intelligtur, sondern ut id quo intelligitur. Wir führen eine der Stellen an, wo er diese Wahrheit mit besonderer Deutlichkeit auseinandersetzt. Nach Widerlegung der Platoniker, welche zum Object unserer Erkenntniß die

Ideen machten, schließt er folgendermaßen: „Deßhalb ist festzuhalten, daß die Idee (species intelligibilis) sich zum Verstande verhält, wie das, wodurch der Verstand erkennt; was auf folgende Weise dargethan werden kann. Da es eine doppelte Art von Handlungen gibt (wie im 9. Buch der Metaph. Text 16. gesagt wird), die eine, welche in dem Handelnden bleibt (wie das Sehen und Verstehen), die andere, welche in ein äußeres Subject übergeht (wie Erwärmen und Sägen), so werden doch beide vermittelst einer Form vollbracht. Und sowie die Form, vermittelst welcher die Handlung vollbracht wird, die auf ein äußeres Object sich erstreckt, die Aehnlichkeit des Gegenstandes der Handlung selbst ist, (wie die Wärme des Erwärmenden ähnlich ist der Wärme des Erwärmten); so ist die Form, nach welcher die in dem Handelnden bleibende Handlung bezieht. Daher ist die Aehnlichkeit einer sichtbaren Sache das, wodurch das Auge sieht; und die Aehnlichkeit eines vom Verstand erfaßten Objekts nämlich die Idee (species intelligibilis) ist die Form, durch welche der Verstand denkt; weil aber der Verstand auf sich selbst reflektiren kann, ist er im Stande, durch diese Reflexion sowohl seinen Erkenntnißakt als auch die Idee (species intelligibilis) durch welche er erkennt, zu erfassen. Und so ist die Idee (species intelligibilis) secundäres Erkenntnißobject; das aber, was zuerst erkannt wird, ist die Sache selbst, deren Aehnlichkeit die Idee (species intelligibilis) ist[1]).“

31. Hier sieht Jeder mit wieviel Recht und Wahrheit die Ontologen den Peripatetikern (unter welchem Namen sie die Scholastiker mit dem h. Thomas an der Spitze begreifen) den Vorwurf machen, daß sie als eigentliches und unmittelbares Object unseres Geistes nur eine geschaffene Form setzen, die species impressa oder expressa, welche nicht die Wahrheit, sondern ein Schattenbild der Wahrheit ist. Konnte der h. Thomas das Gegentheil deutlicher aussprechen? Konnte er mit klarern und genauern Ausdrücken erklären, daß die subjective Form wohl secundäres Object werden kann, nämlich bei der reflexen Erkenntniß, daß aber doch das Object in erster Linie (bei der direkten Erkenntniß nämlich) nicht die species intelligibilis ist, sondern die Sache selbst, deren ideale Aehnlichkeit die species intelligibilis ist? Diese Bemerkung sei nur im Vorübergehen gemacht; kehren wir auf unseren Weg zurück.

---

1) Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9. Metaph. textu 16.: una, quae manet in agente (ut videre et intelligere); et altera, quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed qua intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Summa Theol. p. 1. q. 85. a. 1.

32. Um die Meinung zu begründen, daß das direkte Erkenntnißobject die Idee sei, und damit auch der h. Thomas einverstanden sei, wurde die Stelle aus der Summa theol. vorgebracht, wo der heilige Lehrer auf die Frage, ob in Gott mehrere Ideen sind, bejahend antwortet, und den Satz aufstellt: Ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur[1]). Hier, sagten die Gegner, versteht der h. Thomas unter Idee das, was erkannt wird, nicht das, wodurch erkannt wird. Wem aber unsere angezogene Erörterung im ersten und dritten Artikel noch gegenwärtig ist, der wird sogleich sehen, daß in den angegebenen Worten selbst, auch außer dem Context genommen, die Widerlegung dessen, was bewiesen werden will, zu finden ist. Denn es ist zu klar, daß hier der h. Thomas von der Idee redet, insofern sie zur practischen Erkenntniß gehört; insofern sie nämlich das Modell oder Vorbild bezeichnet, auf welches der Künstler bei der Arbeit seinen Blick richtet: Ideam operati; in mente operantis. Nun ist es aber gewiß, daß die Idee in diesem Sinne ganz richtig als das, was erkannt wird, bezeichnet werden kann und muß; denn in diesem Falle hat sie die Eigenschaft eines Objects, da ja auf sie der Künstler bei seiner Arbeit den Blick gerichtet hält. Aber dies Alles berührt durchaus nicht unsere Frage; sowohl weil wir von der speculativen Erkenntniß reden, nicht von der practischen, welche auf jene folgt; als auch weil die Idee, als Vorbild betrachtet, zur reflexen Erkenntniß gehört, während wir von der directen handeln, in welcher die Idee für einfache vorstellende Form genommen wird. In diesem Sinne wird sie von dem h. Thomas stets mit dem Namen species bezeichnet, und an den wenigen Stellen, wo er sie Idee nennt, fügt er sogleich hinzu, daß dies nicht der gewöhnlichere Sprachgebrauch sei[2]).

33. Die Haltlosigkeit des Einwurfes erhellt aber noch viel mehr, wenn man die angezogenen Worte in ihrem Context betrachtet. Es wird dem Leser nicht lästig sein, wenn wir die ganze Stelle hier wiedergeben. Nachdem der heilige Lehrer die Conclusion festgestellt hat, in Deo sunt plures ideae, (und zwar aus dem Grunde, weil Gott die Ordnung des ganzen Weltalls beabsichtigte, und die Ordnung nicht geschaffen werden kann von dem, der die einzelnen dazu gehörigen Theile nicht kennt) wirft er die Frage auf, ob dieses mit der Gott eignen Einfachheit nicht im Widerspruch stehe. Diese Frage beantwortet er folgender Maßen: „Daß dieses nicht mit der göttlichen Einfachheit streitet, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, daß die Idee eines Werkes im Geiste des Meisters die Eigenschaft eines Objectes hat, d. h. dessen was erkannt wird, nicht aber die Eigenschaft von species, durch welche erkannt wird, was der Form eigen ist, welche den Verstand zur Thätigkeit bestimmt. Denn die Form eines Gebäudes in dem Geiste der Architekten ist ein von ihm aufgefaßter Gegenstand,

1) Summa Theol. I. p. q. 15. a. 2.

2) Si idea sit forma cognitionis practicae, *sicut magis est in communi usu loquentium*, sic non est idea nisi eorum quae vel fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis, sic nihil prohibet et aliorum, quae non sunt, nec fuerunt, nec erunt, esse ideam. Quaest. disp. de scientia Dei, a. 8. ad 2.

nach dessen Aehnlichkeit er das Gebäude ausführt. Nun streitet es aber nicht mit der Einfachheit Gottes, daß Er viele Dinge erkenne; wohl aber, daß es mehrere species gebe, durch welche sein Erkennen vermittelt würde. Deßhalb sind also in Gott viele Ideen, insofern sie von Ihm erkannte Objecte sind, nicht aber verschiedene Erkenntnißakte. Dieß läßt sich auf folgende Weise begreiflich machen. Gott erkennt vollkommen seine eigene Wesenheit; und somit kennt er sie in jeder Hinsicht, in der sie erkannt werden kann. Nun ist aber die göttliche Wesenheit nicht allein erkennbar, wie sie an sich selber ist, sondern auch insofern die Creatur in irgend einer Art von Aehnlichkeit an ihr theilnehmen kann; denn jedes Geschöpf hat eine eigene Form, je nachdem es in dieser oder jener Weise der Aehnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit theilhaftig ist. Insofern also Gott seine eigene Wesenheit als nachahmbar in einem oder dem andern Grade erkennt, erfaßt er sie als den besondern Begriff, oder als die Idee dieses oder jenes Geschöpfes. Und so ist es offenbar, daß Gott die einzelnen Vorstellungen verschiedener Dinge hat, welche vielfache Ideen sind [1]).

34. Unter der Idee also, von der der h. Thomas hier spricht, ist nichts Anderes zu verstehen, als der besondere Begriff eines Dinges, insofern er von dem Künstler als das Vorbild erfaßt wird, nach dem er sein Werk ausführen will; und in diesem Sinne behaupten auch wir, die Idee ist, id, quod intelligitur. Aber zugleich erklärt auch der heilige Lehrer, daß die Idee in diesem Sinne nicht gleichbedeutend ist mit der Idee insofern sie Form ist, die als Aehnlichkeit des Objects den Verstand bestimmt, und welche er species nennt. Wir handeln von dieser zweiten; und von derselben behauptet der h. Thomas beständig, daß sie nicht das ist, was erkannt wird, sondern das, wodurch erkannt wird. Habet se igitur species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in intelligente, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id, quod videtur, sed id, quo videmus. Id vero, quod intelligitur, et ipsa ratio rerum existentium extra animam; sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur [2]).

---

1) Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnat facile est videre si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus imitationem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Una quaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. Summa Theol. 1. p. q. 15. a. 2.

2) Contra Gentil. l. 2. c. 75.

Er verneint absolut, daß die Idee, wodurch wir die Wesenheit der Dinge erkennen, selbst das erste Object ist, auf welches der Geist sein Auge richte. Objectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum, in quod primo feratur ejus visus.

Neunter Artikel.

Nicht allein *in actu primo*, sondern auch *in actu secundo* betrachtet, ist die Idee nach dem h. Thomas nicht Object, sondern Mittel der Erkenntniß.

35. Wir haben oben unterschieden zwischen der Idee in actu primo, welche gleichsam eine von dem Object ausgehende Befruchtung des Verstandes ist, und zwischen der Idee in actu secundo, welches die vollendete Vorstellung des Objects ist; es könnte nun vielleicht sophistischer Weise der Einwand gemacht werden, daß der heilige Lehrer in den oben angezogenen Stellen nicht von der Idee im Allgemeinen, sondern nur von der ersten Art derselben sprechen wolle. Dieser Einwurf verschwindet, wenn man betrachtet, daß der heilige Lehrer von der species intelligibilis redet, im Gegensatz zu dem erkannten Gegenstande, insofern sie also nicht das Object, sondern die intellectuelle Aehnlichkeit ist; was von der Idee sowohl in actu primo, als auch in actu secundo gilt; oder ebenso von derjenigen, welche in der Terminologie der Scholastiker species impressa, als auch von jener, welche species expressa oder verbum mentis genannt wird. Um jedoch jeden Zweifel zu entfernen, wollen wir eine ganz deutliche Stelle anführen, in welcher von beiden Arten der Idee gelehrt wird, daß sie nicht Object, sondern Mittel der Erkenntniß ist. Ja es wird diese Lehre sogar bei der practischen Erkenntniß auf das Modell ausgedehnt, welches der Werkmeister im Geiste hat, insofern er in ihm das zu verfertigende Werk betrachtet, und in dieser Hinsicht sich desselben als Princips seiner Betrachtung bedient. Hören wir also die Worte des englischen Lehrers: „Die intellectuelle Form kann doppelter Art sein: erstens kann sie Princip des Erkenntnißaktes sein, als Form des Erkennenden; und dies ist die Aehnlichkeit des von ihm Erkannten. Zweitens kann sie Gegenstand des Erkenntnißaktes sein, wie wenn der Künstler durch Nachdenken die Gestalt eines Gebäudes aussinnet. Und da diese Form durch den intellectuellen Akt ausgedacht und erzeugt wurde, kann sie nicht das Erkenntnißprincip in der Art sein, daß durch sie zuerst die Erkenntniß vermittelt werde, sondern sie ist vielmehr nur eine Vorstellung, nach welcher das erkennende Subject ein Werk ausarbeitet. Nichtsdestoweniger hat die benannte Form die Eigenschaft, daß durch sie auch das Object erkannt wird; denn durch sie erkennt der Künstler das, was er ausarbeiten soll; gleichwie auch bei der speculativen Erkenntniß die species, welche den Geist informirt, um ihn zur wirklichen Erkenntniß zu bestimmen (species impressa oder Idee in actu primo), das ist, wodurch wir erkennen. Ist ferner der Verstand durch eine solche Form zum Handeln fähig gemacht, so kann er thätig werden, indem er die Begriffe von den Wesenheiten der Dinge in sich bildet und über sie urtheilt (species expressa oder Idee in actu secundo). So ist der vom Verstand

gebildete Begriff der Wesenheit und das darauffolgende Urtheil Werk des Verstandes selbst, wodurch er jedoch zur Kenntniß der äußeren Dinge kommt; und hat somit die Eigenschaft eines zweiten Mittels, durch welches wir ebenfalls erkennen [1]).

36. Man könnte sich nicht genauer ausdrücken. Der heilige Lehrer unterscheidet zwei Arten von intellectuellen Formen in Bezug auf die speculative Erkenntniß: eine, welche den Verstand in actus primus versetzt; und dies ist die species impressa, welche wir Idee in actu primo nannten; sie geht dem actus secundus oder der wirklichen Erkenntniß des Objects voraus. Die andere constituirt den actus secundus des Verstandes als vollkommnen Ausdruck des Objects: psa quidditas formata in intellectu. Nun behauptet der englische Lehrer sowohl von der einen als von der andern, daß sie nicht Object, sondern Mittel der Erkenntniß sind: id quo intelligitur. Und er hebt den Unterschied hervor, daß die erstere, nämlich die species impressa, entfernteres Mittel ist; primum quo intelligitur; denn sie gehört zum actus primus, welcher noch nicht wirkliche Erkenntniß ist: effectus in actu per talem formam (intellectus) operari jam potest; die zweite dagegen, nämlich die species expressa, nächstes Mittel ist: quasi secundum quo intelligitur; denn sie bezieht sich auf den actus secundus oder auf die wirkliche Erkenntniß, in der die Aehnlichkeit des Objects vollkommen ausgedrückt ist: ipsa quidditas formata in intellectu.

Wenn also nach dem h. Thomas sowohl die species impressa als auch expressa nicht das ist, was erkannt wird, sondern das, wodurch erkannt wird, und beide dem entsprechen, was wir Idee nennen: so dürfen wir mit Recht schließen, daß nach dem heiligen Lehrer die Idee im Allgemeinen nicht das Object der Erkenntniß, sondern das Mittel ist, wodurch das Object wahrgenommen wird.

---

1) Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma quae est intelligentis in quantum est intelligens, et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi ut sit primum quo intelligatur, sed magis se habet ut intellectum quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est secundum, quo intelligitur; quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit: sicut intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et devidendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Quaestio disp. de Ideis, art. 2.

Zehnter Artikel.

Die innern Eigenschaften, welche der Idee ihrer physischen Realität nach zukommen, haben nichts mit den Eigenschaften des durch sie vorgestellten Objects gemein.

37. Noch eine andere Schwierigkeit wird von den Ontologen gemacht, daß wir nämlich, wenn unsere Erkenntniß durch geschaffene Vorstellungen vermittelt würde, durch dieselbe nie zur Erkenntniß des unerschaffenen Wesens vordringen könnten, wegen der Verschiedenheit in den Eigenschaften beider. Auf diesen Einwurf antworte ich, daß er jenen gegenüber ganz treffend ist, welche zwar die Idee von der Realität des Objects unterscheiden, sie aber nichtsdestoweniger als erstes und unmittelbares Erkenntnißobject betrachten. Ihnen zufolge sind die innern Eigenschaften der Idee Eigenschaften des primitiven und fundamentalen Objects selbst, welches jedes andere secundäre Object umkleidet, und in ihm sich gestaltet und bestimmt. Deßhalb müssen sie, um den Knoten, von dem wir handeln, aufzulösen, die Idee als eine unerschaffene Wesenheit auffassen, und ihr göttliche Eigenschaften zuschreiben; somit müssen sie entweder außer Gott ein anderes unerschaffenes Wesen behaupten oder die Idee mit Gott identificiren, wodurch sie auf den Ontologismus zurückkommen, dem sie doch ausweichen wollten. Der vorgebrachte Einwurf hat aber durchaus keine Kraft gegen uns, da wir die Idee für das subjective Mittel, nicht für das Object der direkten Erkenntniß halten. Da die Idee nicht das ist, was wir erkennen, sondern das, wodurch wir erkennen, so hat ihre geschaffene Wesenheit nichts mit der ungeschaffenen Wesenheit des Objects gemein; ebenso wie die Trägheit einer Statue nichts mit der Lebenskraft des durch sie dargestellten Menschen zu schaffen hat. Der Zweck der Idee ist, einzig und allein darzustellen, nicht aber etwas von dem ihrigen auf das Object zu übertragen. Der von der Idee informirte Verstand richtet nicht seinen Blick auf sie; denn dies wäre Reflexion, welcher eine direkte Auffassung vorausgehen muß; und dann wäre sie nicht mehr der erste intellectuelle Akt, von dem hier die Rede ist. Dagegen wendet der Verstand seinen Blick durchaus auf das Object, und ruht in ihm allein; und zwar vermittelst der idealen Form, die ihn zu jenem Akt bestimmt hat, und in der das Object wiederstrahlt. Diese ideale Form vermischt nicht, wie der h. Thomas gut bemerkt, ihre subjectiven Eigenschaften mit den objectiven, d. h. die Eigenschaften, welche ihr von Seiten des Subjects, in dem sie existirt, zukommen, mit den Eigenschaften des Objects, das sie darstellt und zu dem sie sich als Bild verhält. „Die intellectuelle Form, sagt er, hat eine doppelte Beziehung, eine zu der Sache, deren Vorstellung sie ist; die andere zu dem Subject, in welchem sie als Form existirt. Unter dem ersten Gesichtspunkt wird aber nicht von ihr gesagt, daß sie diese oder jene Beschaffenheit habe, sondern nur die Vorstellung dieser oder jener Sache ist. Denn nicht deßwegen ist die Form materiell, weil sie materielle Dinge vorstellt, noch sinnlich, weil sie sinnliche Gegenstände ausdrückt (und man könnte hinzufügen, daß sie nicht göttlich ist, weil sie göttliche Dinge darstellt). Unter dem andern Gesichts-

punkt aber sagt man von ihr, daß sie diese oder jene Eigenschaft habe, weil sie so der Beschaffenheit des Objects folgt, in dem sie subsistirt[1]."

38. Die Natur der innern Wesenheit einer intellectuellen Form, oder einer Idee, kömmt nicht von dem Object her, das sie vorstellt und das durch sie erkannt wird. Denn sonst müßte man behaupten, daß die Idee von materiellen Dingen ebenfalls materiell sei; und so könnte weder Gott, noch der Engel, noch der menschliche Verstand die Körperwelt erkennen, da sie unfähig sind, in sich die Materie aufzunehmen. Wohl aber ist die Beschaffenheit der intellectuellen Form nach der Natur des Subjects, in dem jene Form subsistirt, zu bestimmen, so daß, wenn das Subject unerschaffen und unendlich ist, seine intellectuelle Form ebenfalls unerschaffen und unendlich sein wird, wie es in Gott der Fall ist, in dem jene Form die göttliche Wesenheit selbst ist. Ist dagegen das Object geschaffen, endlich und veränderlich, so werden auch seiner intellectuellen Form dieselben Attribute zukommen. Dieses gilt von der Idee ihrer subjectiven Beschaffenheit und innern Wesenheit nach. Aber nebst der Subjectivität der Idee ist auch ihr objectiver Charakter zu berücksichtigen. Denn obgleich sie das erkennende Subject informirt und deßhalb in ihm immanent ist, so ist sie nichtsdestoweniger Ausdruck des Objects und macht, daß das mit Verstand begabte Wesen, ohne aus sich herauszutreten, mit dem Object in Verbindung kommen und in idealer Weise sich in den Besitz desselben setzen kann. Wäre es nicht also, so würde die Idee nicht das Object, sondern sich selbst vorstellen, und würde somit aufhören, Idee, d. h. vorstellende Form einer von ihr verschiedenen Sache zu sein. Deßhalb haben die subjectiven Eigenschaften der Idee, welche zur innern Wesenheit des Aktes gehören, durch den sie ihr physisches Sein hat, nichts mit ihren objectiven Eigenschaften gemein, d. h. mit den Eigenschaften des vorgestellten Objects. Ganz wohl können die ersten von anderer Natur als die zweiten sein. Darum kann es nicht auffallen, wenn die Ideen, welche man universale nennt, obgleich sie ihrer innern Wesenheit nach individuell und concret sind (als Formen eines individuellen und concreten Geistes), dennoch das vorstellen, was unzähligen existirenden oder möglichen Individuen gemeinschaftlich ist.

Wir wiederholen es: man muß in der Idee die physische Realität von ihrem Charakter, den sie als darstellende Form hat, wohl unterscheiden; die erste richtet sich nach dem Subject, die zweite nach dem Object. Und so kann eine Idee von endlicher Wesenheit ein unendliches Object vorstellen; ebenso wie ein Gemälde, obgleich es aus Leinwand und Farben besteht, und ohne Leben und Gefühl ist, ein lebendes und fühlendes Wesen darstellen kann. Es wäre wirklich hübsch, wenn Jemand in einer Statue, welche einen Menschen vorstellt, das Gefühl und die Vernunft finden wollte. Ebenso lächerlich wäre es, wenn man behaupten wollte, daß die Idee, weil sie etwas vorstellt, die Eigenschaften des

---

1) Forma quae est in intellectu, habet respectum duplicem; unum ad rem cujus est, alium ad id, in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum. Non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, et sequitur modum ejus in quo est. Quaestio disp. de Ideis, art. 2 ad 5.

vorgestellten Gegenstandes selbst annehmen müßte. Deßhalb sagt man auch von ihr in Bezug auf das Object nicht, daß sie diese oder jene Beschaffenheit habe, sondern nur, daß sie dies oder jenes vorstelle. Non dicitur aliqualis, sed alicujus. Dieses übersehend hielt Averrons und in neuerer Zeit Cousin dafür, daß die Ideen ihrer Realität nach universal seien, weil sie ein universales Object vorstellen; und so kamen Beide auf jenes philosophische Monstrum einer getrennten und unpersönlichen Vernunft. Aus demselben Grunde confundiren heutigen Tages die Ontologen unsere Ideen mit den göttlichen, und träumen Manche von einem dritten Wesen, welches weder Gott noch Geschöpf ist, sondern ein quid medium zwischen beiden.

39. Zum Schlusse dieses Artikels will ich die inhaltsschweren Worte eines neuern Philosophen anführen, welcher in den Werken des englischen Lehrers tiefe Studien gemacht hat. Balmes fügt (Fundament. Philos. I. Buch. 11. Kap.), nachdem er gesagt hatte, daß die Idee Vorstellung des Objects und Mittel zur Erkenntniß ist, dieses bei: „Bei jeder Wahrnehmung findet eine Vereinigung des wahrnehmenden Wesens mit dem wahrgenommenen Gegenstande statt. Wenn diese Wahrnehmung nicht unmittelbar ist, so muß das Mittel der Art sein, daß es eine nothwendige Beziehung zu dem Object hat; es muß sich selbst verbergen, und dem Auge des Geistes nichts als die vorgestellte Sache vergegenwärtigen. Von dem Augenblick an, in welchem es sich selbst darstellt, gesehen oder auch nur bemerkt wird, hört es auf Idee zu sein und wird Object. Die Idee ist wie ein Spiegel, der um so vollkommener ist, je vollkommener die Täuschung ist, die er hervorbringt. Er darf nur die Gegenstände darstellen, sie in der gehörigen Entfernung zeigen, ohne daß das Auge etwas von der Crystallfläche bemerke, welche sie reflektirt."

Elfter Artikel.

In welchem Sinne die Idee objectiv genannt werden kann und muß.

40. Wir sind jetzt an einem Punkt angekommen, wo wir nothwendiger Weise etwas über den Sinn sagen müssen, in welchem die Idee objectiv genannt werden kann und muß. Diese Benennung kömmt, wie sich aus dem bisher Gesagten schließen läßt, der Idee zu, insofern sie einen Gegenstand vorstellt. Denn wiewohl die Idee ihrem physischen Sein nach nichts anderes, als eine Bestimmung des Geistes ist, und unter dieser Hinsicht subjectiv genannt werden muß: so stellt sie dennoch dem Verstande nicht sich selbst, sondern ein von ihr verschiedenes Object vor; gleich wie die Form eines Menschen, die ein Bildhauer dem Marmor gibt, ein Wesen von ganz andrer Natur, nämlich ein mit Leben und Gefühl begabtes vorstellt. Besäße jedoch der Marmor Erkenntnißkraft und wäre die ihm gegebene Form idealer Natur, dann würde im Marmor eine intellectuelle Vorstellung entstehen, deren Object die Form eines Menschen, nicht aber jene accidentale Form wäre, durch welche derselbe dargestellt wird.

41. Diese Betrachtung ist für unsren Zweck höchst wichtig; denn die Ontologen und auch die halben Ontologen, welche nicht verstehen oder nicht ver-

stehen wollen, was es heißt, daß die Idee ein Bild des Objects ist, und sich als solches uns darstellt, leiden an einem beständigen Mißverständniß, wenn sie uns vorwerfen, daß wir dem Geiste zum Object eines seiner Erzeugnisse geben oder wenigstens eine seiner Bestimmungen, und daß wir somit in den Subjectivismus verfallen.

Sie scheinen uns hierin den alten und neuern Ikonoklasten ähnlich, welche den Katholiken vorwerfen, daß sie durch die Verehrung des Bildes des Erlösers in Götzendienst verfielen, indem sie ein Stück Leinwand oder Marmor verehrten. Sie werden widerlegt mit der einfachen Bemerkung, daß man an dem Bild ein Doppeltes unterscheiden kann, das was es an sich ist, und das was es vorstellt. In ersterer Hinsicht ist das Bild nichts anderes, als eine nach dieser oder jener Art gestaltete Materie, und ihm in dieser Art Verehrung zollen, wäre ohne Zweifel eine Art von Götzendienst. In der andern Beziehung aber ist es ganz und gar nur Ausdruck des Urbildes, das es darstellt; und somit bewirkt es nur die Erinnerung und Vergegenwärtigung des Urbildes, das in ihr wiederleuchtet; so daß bei der Betrachtuug eines Bildes, insofern es Bild ist, unsere Aufffassung und unser Affect nicht die Substanz desselben, sondern das in ihm vorgestellte Object zum Gegenstand hat. Unter solchem Gesichtspnnkte verschwindet gleichsam das Bild als Materie, und bleibt nur in der Eigenschaft einer einfachen Vorstellung; es verbirgt seine subjective Beschaffenheit mit allen seinen Eigenthümlichkeiten, und läßt einzig den in ihm dargestellten Gegenstand als absolutes Object für das Auge des Beschauers dastehen.

42. In ähnlicher Weise können wir über die Idee gegen jene neue Art von Ikonoklasten auf philosophischem Gebiete disputiren. Da die Idee ihrer Natur nach Aehnlichkeit des Objects ist, so hat sie eine solche Beziehung zu demselben, daß ihre ganze Bestimmung als Bild darin besteht, jenes darzustellen. In actu primo betrachtet ist sie die Wiedergeburt des Objects in dem Erkenntnißvermögen, in welchem sich die von den Alten sogenannte species impressa erzeugt, jene Bestimmung nämlich und so zu sagen Befruchtung, wodurch das erkennende Subject zur Ausübung seiner Thätigkeit fähig wird. In actu secundo betrachtet ist sie die Wiedergeburt des Objects, welche der Erkennende in sich selbst vollbringt durch den Erkenntnißakt, und welche die Alten bald species expressa, bald verbum mentis nannten. Aber in beiden Fällen stellt die Idee nicht sich selbst, sondern das Object vor, denn der Einfluß, welchen sie auf die Erkenntniß ausübt, kömmt nur insofern von ihr her, als sie Vorstellung oder Bild des Objects ist.

43. Deßwegen wiederholt der h. Thomas so oft, daß wir durch die Erkenntniß nicht ein Bild oder ein Phantasma wahrnehmen, sondern das Object selbst, obgleich nur vermittelst einer Aehnlichkeit desselben. Ich könnte viele Stellen anführen, werde mich aber auf zwei beschränken. In der Abhandlung De mente drückt sich der Aquinate so aus: „Wenn wir die Seele denken, so bilden wir nicht ein Bild der Seele, welches Object unserer Anschauung wäre, wie es bei der Einbildungskraft geschieht; sondern wir betrachten das Wesen der Seele selbst; demnach darf nicht daraus gefolgert werden, daß dieses nicht

vermittelst neuer Idee geschehe[1])." Und an einer andern Stelle, wo er erklärt, wie unser Verstand die Ideen durch Abstraktion aus den sinnlichen Wahrnehmungen bildet, sagt er, es sei nicht zu verstehen, als ob das Phantasiebild das direkte Object der Erkenntniß wäre; sondern das Object der Wahrnehmung sei das Wesen der Sache selbst, von der das Phantasiebild nur eine concrete Darstellung ist. Somit erfaßt der Verstand zuerst das, was durch die Phantasiebilder ihm dargestellt wird; darauf wendet er bei der Reflexion den Blick auf seinen eignen Akt und die darin ausgeprägte Aehnlichkeit des Objects, und endlich noch auf das Phantasiebild, von welchem jenes intellectuelle Bild abstrahirt worden ist[2]).

Diese Theorie drückt der h. Thomas in allgemeinerer und zugleich genauerern Formel aus, wenn er sagt, daß das Object der direkten Erkenntniß nicht die Idee ist, sondern die durch die Idee dargestellte Wesenheit einer Sache; so daß die Idee ein reines Mittel der Erkenntniß ist und nicht das erste Object der Anschauung, welche daher zur Wahrnehmung der andern Dinge dienen[3]).

44. Seiner Zeit werden wir erklären, in welcher Weise die Wesenheit der Dinge Object des Erkenntnißaktes ist, und wie dies durch Abstraktion von den sinnlichen Phantasiebildern geschieht. Für jetzt genügt es festzuhalten, daß die Idee den Verstand zur direkten Auffassung nicht ihrer selbst, sondern zur Erkenntniß des vorgestellten Objects führt, daß sie deßhalb objectiv genannt werden muß, wie wir sie in Bezug auf ihre eigene physische Realität subjectiv genannt haben, weil sie als solche nur eine Bestimmung des denkenden Subjects ist.

Zwölfter Artikel.

Von dem Worte des Geistes *(verbum mentis)*.

45. Obgleich aus dem bisher Gesagten ziemlich klar sein kann, was das Wort des Geistes ist und welche Beziehung es zur Erkenntniß hat, so wird es immerhin weder überflüssig noch unsern Lesern unwillkommen sein, wenn wir hier noch Einiges hinzufügen, um so die Abhandlung über einen so wichtigen Punkt zu vervollständigen und immer mehr Licht darüber zu verbreiten.

Sowie wir bei dem Sprechen mit dem Munde einen Ton bilden und hervorbringen, so bilden wir bei der Erkenntniß mit dem Verstande einen Begriff. Der mit dem Munde gebildete Ton dient uns zum Ausdruck des von

1) Cum intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum, quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur, quod visio ista non sit per aliquam speciem. Quaest. disp. De mente a. 8. ad 2.

2) Intellectus noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasma, sicut visus ad colores: sed ut cognoscat ea, quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum sum cognoscendum, et ulterius in species. Art. 9. Ebendaselbst.

3) Objectum intellectus est ipsa rei essentia quamvis rei essentiam cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi; non sicut per objectum, in quod primo fertur ejus visio. Quaest. De Mente a. 4 ad 4.

Verstand gebildeten Begriffs; und in sofern jener Ton dem Begriff kund gibt, wird er Wort (verbum) benannt. Dieses ist der Grund jener Uebertragung; denn wir pflegen von den Zeichen die Namen auf die bezeichnete Sache zu übertragen, und umgekehrt[1]).

Die Benennung Wort also wurde von dem äußern Worte auf das innere übertragen. Betrachtet man aber nicht den Ursprung, sondern den Gehalt des Ausdruckes, so kommt jene Benennung in vollerem Sinne dem innern als dem äußern Wort zu. In der That ist jene Benennung dem äußern Wort deßwegen zu Theil geworden, weil es hervorgebracht wird, um ein Ding zu bezeichnen. Nun ist es aber in dieser doppelten Hinsicht von dem innern Wort abhängig; denn einerseits spricht man, um die Gedanken auszudrücken; andrerseits erhält das äußere Wort seine Bedeutung von dem Begriffe, den es ausdrückt. Dagegen wird das innere Wort von dem Erkennenden in der Weise hervorgebracht, und drückt in der Art das Object aus, daß es weder in der einen noch in der andern Hinsicht von dem äußern Worte abhängig ist; denn es entsteht und besteht in dem Verstand ohne Abhängigkeit von jenem. Obgleich also das innerliche Wort mit dem äußerlichen Aehnlichkeit hat, so steht es doch höher in den beiden Beziehungen, auf welche die Aehnlichkeit sich gründet[2]).

46. Das Wort des Geistes ist jedem mit Verstand begabtem Wesen eigenthümlich, und jede intellectuelle Erkenntniß ist mit ihrem Worte verbunden[3]). Denn es kann keine Handlung stattfinden, ohne eine durch sie erzeugte Wirkung. Nun ist aber die Erkenntniß sicherlich eine, wenngleich immanente Thätigkeit. Sie hat also einen Terminus, welcher in dem Verstand entsteht und bleibt. Terminus heißt das Wort des Geistes[4]). Ich nenne das Wort den Terminus der intellectuellen Thätigkeit, nicht der Erkenntniß, um genau zu reden; weil das Wort subjectiver und innerlicher Terminus ist, nicht äußerlicher und objectiver; denn was zuerst erkannt wird, ist nicht das Wort, sondern das was dadurch ausgedrückt wird. Und der Grund davon ist, weil der Erkenntnißakt, obgleich er in sich untheilbar und einfach ist, doch unter doppeltem Gesichtspunkte

---

1) Id, quod intellectus in concipiendo format, est verbum. S. Thom. Summa theol. I. p. q. 34. a. 1. ad 2. — Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. S. Thom. Opusc. 13. De distinctione divini verbi et humani.

2) Communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo; quae in verbo exteriori inveniuntur videlicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum in lib. I. perihermenias; et iterum vox ex significatione procedit vel imaginatione procedit, ut in lib. de anima dicitur. Vox autem, quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa. S. Thom. Summa th. I. p. q. 34. a. 1.

3) Semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. S. Thom. Opuscul. 14. De natura verbi et intellectus.

4) Verbum est terminus actionis intellectus; verbum est ultimum, quod intellectus in se potest operari. Ebendaselbst.

betrachtet werden kann, nämlich als Wirkung einer innern Thätigkeit und als Vorstellung; in ersterer Hinsicht wird er durch das Wort bestimmt, in der zweiten durch den Gegenstand, deren Aehnlichkeit er ist [1]). Dies ist in der Natur des Wortes selbst begründet, welches durch jenen Akt erzeugt wird, und welches eine wesentliche Beziehung sowohl zu seinem Princip hat, von dem es ausgeht, als auch zum Object, welches es ausdrückt [2]).

47. Hieraus ist die Aehnlichkeit und die Verschiedenheit zwischen dem Worte und der Idee leicht zu erkennen. Die Idee kann, wie wir sagten, in actu primo oder in actu secundo betrachtet werden; das heißt entweder in sofern sie dem Erkennungsakt vorausgeht oder in sofern sie die denselben constituirende Form ist. In actu primo genommen ist sie die Aehnlichkeit des Objects, welche auf den Verstand einwirkend, denselben zur Erkenntniß bestimmt. In diesem Fall ist sie Princip des Erkenntnißaktes, während das Wort Terminus davon ist. In diesem Sinne also ist die Idee von dem Worte verschieden, ebenso wie das zum Akt bestimmende Princip von dem Terminus, d. i. von der Vollendung des Aktes verschieden ist.

Nimmt man die Idee in actu secundo, d. h. für die Aehnlichkeit, welche Form des Erkenntnißaktes selbst ist (von den Scholastikern species expressa genannt), dann ist sie der Wesenheit nach mit dem Worte identisch, weil sie nichts anderes als die durch den Erkenntnißakt vom Geiste ausgeprägte Aehnlichkeit des Objects, oder der innerlich ausgesprochene Begriff einer Sache ist. Dasselbe aber ist das Wort: also ist in Bezug auf die Wesenheit kein Unterschied zwischen Beiden. Nichts destoweniger besteht eine Verschiedenheit der Beziehung. Denn der Ausdruck Idee bezeichnet den Begriff in Beziehung zum Object, nicht in Beziehung zum

---

1) Deßhalb unterscheidet der h. Thomas mit seiner feinen Analyse nicht der Zeit, sondern der Natur nach die Bildung des Wortes von der Erkenntniß des Objects durch dasselbe, und erklärt den ganzen Prozeß in dieser Reihenfolge: Zuerst wird der Verstand von der species impressa informirt (Idee in actu primo), welche das Princip ist, wodurch der Verstand zur Ausübung seiner Thätigkeit fähig gemacht wird. Damit ist die Erkenntniß noch nicht formal gegeben, sondern erst im Keimen, aus dem das Wort nachher entsteht. Der Verstand, so bestimmt erzeugt jetzt das Wort als Terminus der genannten Thätigkeit und indem er das Wort erzeugt, begreift er zugleich in ihm das dargestellte Object. Weil aber jede Auffassung ihr Object voraussetzt, darum muß man das Wort in gewisser Hinsicht als zuerst gebildet betrachten, und dann erst die Erkenntniß des Objects vermittelst des Wortes. Wie ich aber sagte, ist diese Reihenfolge nicht ordo temporis, sondern naturae. Prius natura est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam gignitur verbum: et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia objectum non habetur nisi in verbo; objectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata; ideo verbum prius est quam intelligere. Opusc. 14. De nat. verbi intellectus.

2) Duo possumus de verbo accipere, scilicet quod est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens, et quod est ratio et similitudo rei intellectae. Opusc. 13. Dasselbe lehrt der h. Thomas in der Summa theol. Verbum significat aliquid ab alio procedens. I. p. q. 34. a. 1. ad. 1. Verbum, in mente conceptum, est repraesentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Ebendas. art. 3.

Princip, aus dem er entsteht; während das Wort des Geistes, wie wir sagten, sowohl die eine als die andere Beziehung ausdrückt. Obgleich daher in uns das Produkt der intellectuellen Erkenntniß ebenso gut Wort als Idee genannt werden kann: so verhält sich die Sache in Bezug auf Gott doch anders. Da nämlich das göttliche Wort subsistirend und persönlich ist, und diese Persönlichkeit nur kraft der relativen Opposition zu seinem Princip besteht, so muß diese Relation nothwendig ausgedrückt werden, was durch den einfachen Namen Idee nicht geschehen könnte. Hieraus erhellt zugleich, wie weise der h. Thomas verfährt, wenn er auch für die menschliche Erkenntniß vielmehr die Benennung Wort beibehält, als Idee; denn so stimmt die philosophische Redeweise mit der theologischen überein, und ist die Betrachtung der menschlichen Dinge Stufenleiter zur Erkenntniß Gottes.

48. Dieses vorausgesetzt, sieht Jedermann ein, daß, obgleich das Wort subjectiver Terminus der intellectuellen Thätigkeit ist, der objective jedoch nicht das Wort selbst, sondern die durch das Wort ausgedrückte Sache ist. Dies ist von uns hinlänglich im dritten und im vorhergehenden Artikel erklärt worden; aber es wird nicht unnütz sein, hier noch einmal darauf zurückzukommen, in Anbetracht der Wichtigkeit dieses Punktes. Der Geist spricht das Wort aus; und indem er es ausspricht, erkennt er das Object, welches er im Worte ausdrückt[1]). Der Grund ist ganz klar; denn das Wort drückt den intellectuellen Begriff aus, insofern er von dem Erkennenden innerlich hervorgebracht wird; und dieser Begriff wird hervorgebracht als Erkenntniß eines gegebenen Objects. Deßhalb betrachtet der Geist in ihm nicht die Vorstellung oder das hervorbringende Princip der Vorstellung, sondern die Sache, welche vorgestellt wird. In ihrem inneren Sprechen erfaßt die Vernunft das, was sie spricht, als letzten Terminus dieses ihres Aktes. Obgleich sie aber das Wort ausspricht, so spricht sie dennoch in dem Wort das Object aus, in das sie sich gleichsam umgestaltet hat vermittelst der species impressa, welche die ideale Darstellung desselben ist[2]).

49. Es ist wohl wahr, daß der Terminus des Aktes, insofern er eben Thätigkeit des Geistes ist, das Wort ist, welches die Erkenntniß innerlich vollendet und abschließt; aber in diesem Terminus leuchtet das Object hervor, und deßwegen wird das Object selbst wahrgenommen. Um dieses zu erklären, bedient sich der h. Thomas eines sehr schönen Bildes, indem er das Wort einem Spiegel vergleicht, dessen Dimension mit denjenigen des darin reflektirten Objects vollkommen gleich sind[3]). Wenn Jemand diesen Spiegel vor sich hätte, so würde

---

1) Dicere importat pincipaliter habitum ad verbum conceptum; nihil enim est aliud dicere, quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur. S. Thom. Summa th. I. p. q. 34. a. 1. ad 3.

2) Anima enim quasi transformata est in rem per speciem, quo agit quidquid agit; unde cum intellectus ea informatus est actu, verbum producit in quo rem illam dicit, cujus speciem habet. Opusc. 14 De natura verbi intellectus.

3) Est tamquam speculum. in quo res cernitur; sed non exedens id, quod in eo, cernitur. Opusc. 14 De natura verbi intellectus.

sein Blick freilich auf denselben fallen, und man könnte deßwegen den Spiegel Terminus jenes Aktes nennen, insofern dieser als einfache Bewegung des Auges betrachtet wird. Was wäre aber eigentlich der in jenem Spiegel erschaute Gegenstand? oder mit andern Worten, welches wäre der Terminus jenes Aktes, insofern er Anschauung ist? Etwa der Spiegel selbst? Gewiß nicht; wohl aber der darin reflektirte Gegenstand. Der Spiegel verbirgt sich gewissermaßen, verschwindet, entzieht sich ganz dem Blick, der sich einzig auf den Gegenstand heftet, welcher in jenem wiederstrahlt. Nichtsdestoweniger kann und muß man sagen, daß jener Gegenstand in dem Spiegel gesehen wird; und daß unser Blick auch den Spiegel zum Gegenstand hat. Auf ähnliche Weise verhält es sich in unserem Falle. Der Verstand bildet bei seiner Erkenntniß in seinem Innern das intellectuelle Wort, in welchem das Object wird erleuchtet. Obgleich das Wort Terminus des Aktes ist, insofern er gerade Thätigkeit ist, so ist dennoch das Object Terminus desselben Aktes, insofern er Erkenntniß ist. Wiewohl also die Idee Mittel, durch welches wir erkennen (est id quo intelligimus), genannt werden kann, so pflegt dennoch der h. Thomas, um sich ganz genau auszudrücken, Mittel, in welchem wir erkennen, zu sagen, wenn er von dem intellectuellen Worte redet. Diese Genauigkeit ist viel nothwendiger, wenn wir die Sache auf Gott übertragen, welcher bei der Erzeugung des Wortes nicht wie wir aus der Potenz zum Akt übergeht, sondern, indem er schon wirklich erkennet, das Wort hervorbringt; und deßwegen würde man nicht passend sagen, daß Er durch das Wort erkennt, wohl aber, daß er in dem Worte erkennt.

Dreizehnter Artikel.

Rosmini's Auffassung von dem intellectuellen Wort.

50. Wer mit einiger Aufmerksamkeit dem bisher Gesagten gefolgt ist, konnte sich leicht überzeugen, wie weit die von Rosmini aufgestellte Theorie über die Idee davon entfernt ist. In keinem Punkte aber tritt die Verschiedenheit deutlicher hervor, als bei der Erklärung, die er von dem intellectuellen Worte gibt. Er ist der Ansicht, daß erstens nach den Alten das intellectuelle Wort nichts anderes sei, als das Urtheil über die Existenz des Objects; ferner daß das Wort durch Reflexion des Geistes gebildet werde. Seine Worte lauten: „Nachdem ich Alles betrachtet habe, was von den Alten über das intellectuelle Wort geschrieben wurde, habe ich mich überzeugt, daß dieses geheimnißvolle Wort in folgender Weise zu verstehen ist. Wenn ich die Idee einer Sache habe, so weiß ich noch nicht, ob auch die Sache subsistirt, von der ich die Idee habe. Bilde ich aber ein Urtheil, mit dem ich jene Sache als subsistirend setze und mir selbst bejahe, so ist jener Akt, mit dem ich die Subsistenz gesetzt und behauptet habe, das Wort meines Geistes[1]). Hierauf behauptet er, daß das Wort Resultat der Reflexion sei. „Indem der Geist über sich selbst und über jegliche auch abstrakte Idee reflektirt, erkennt er sie als subsistirend nach der ihr eignen Weise

1) Neuer Versuch über den Ursprung der Ideen, 2. Band. Abschnitt. 5. Theil. 2. Kap. Art. 4. §. 3.

und daraus bildet er ebenso viele Worte. Es ist also Reflexion über die Idee nöthig, damit die Idee ein Wort des Geistes werde[1]).

51. Kein Theil dieser Theorie ist haltbar. Vor Allem wird das intellectuelle Wort für geheimnißvoll bei den Alten ausgegeben, während doch vielleicht kein andrer Punkt in helleres Licht von ihnen gestellt worden ist. Sie bezeichneten mit jenem Ausdruck den von dem Geiste gebildeten Begriff und die Vorstellung des Objects. Was ist es aber für ein Geheimniß, zu begreifen, was ein Begriff seine und intellectuelle Vorstellung ist? Das Geheimniß findet sich nur bei der Vereinbarung dieser Theorie mit der angebornen Idee des Seins, welche Rosmini annimmt, die, nach seiner Lehre, zwar nicht Wort unsres Geistes, doch aber Form und Terminus unsrer intellectuellen Erkenntniß ist. Dieses aber zeigt nicht eine Schwierigkeit für das Verständniß der Scholastiker, wohl aber für die Vereinigung ihrer Lehre mit diesem System. Dann ist es unrichtig, daß den Scholastikern zufolge das Wort zur reflexen Erkenntniß allein gehöre. Es hätte genügt, sich nur an den gemeinsamen Lehrer Aller, an den h. Thomas zu erinnern, welcher das Wort bei jedem sowohl direkten, als reflexen Erkenntnißakt ausdrücklich anerkennt. Semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur[2]). Um ferner den einfachen Begriff einer Sache zu bilden, fordert der heilige Lehrer nur die Beziehung zu dem Object, mit der Abstraktion von der concreten und wirklichen Existenz desselben[3]). Die Existenz gehört nicht zum Begriff der Erkenntniß im Allgemeinen; sie ist nur einer gewissen Art von Kenntniß eigen, nämlich der scientia visionis. Außerdem gibt es aber noch eine sogenannte scientia simplicis intelligentiae, welche von der Existenz des Objects absieht, und dennoch wahre Erkenntniß ist; deßwegen ist auch von ihr das intellectuelle Wort unzertrennlich. Wenn also auch das Wort in einem Urtheil bestände, so müßte doch ein solches Urtheil sich nicht nothwendiger Weise auf die Existenz erstrecken, da es genügt, daß es nur die Wesenheit einer Sache zum Gegenstand habe, wie es bei der einfachen abstrakten Wahrnehmung der Fall ist.

52. Aber es ist auch falsch, daß das Urtheil zur Bildung des intellectuellen Wortes nöthig wäre. Wie das äußerliche Wort wahres Wort ist, wenn es auch keinen Satz ausdrückt, sondern nur irgend einen einfachen oder zusammengesetzten Begriff bezeichnet, ebenso muß auch das intellectuelle Wort nicht nothwendig ein Urtheil sein, sondern es genügt, wenn es eine einfache Idee, Vorstellung ist. Und gewiß ist auch die Vorstellung Akt des Geistes. Nun aber hat jeglicher Akt des Geistes seinen innerlichen Terminus; denn man kann unmöglich eine Handlung begreifen, ohne eine durch sie hervorgerufene Wirkung zu denken; und das Produkt eines immanenten Aktes kann sich nicht außerhalb des thätigen Wesens finden. Weil also das Wort nichts andres ist, als der innere

1) Ebendaselbst.

2) In dem o. a. opuscul.

3) Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendam admixtionem ejus, quod est extra genus notitiae sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis. Quaestio disp. de Ideis, art. 3, ad 8.

Terminus der intellectuellen Thätigkeit, so muß dasselbe auch bei der einfachen Vorstellung einer Sache statthaben. Der h. Thomas lehrt dies ausdrücklich, wenn er sagt: „Das Wort unsres Geistes, nach dessen Analogie wir von dem göttlichen Worte reden können, ist der Terminus der intellectuellen Thätigkeit, und das, was man unter intellectueller Auffassung versteht, sei es, daß dieselbe durch ein einfaches Wort bezeichnet werden kann, wie es der Fall ist, wenn der Geist die Wesenheit einer Sache auffaßt, sei es, daß sie durch einen zusammengesetzten Ausdruck bezeichnet werden muß, wie es geschieht, wenn die Vernunft urtheilt[1]).

53. Was aber noch besondere Aufmerksamkeit verdient, ist, daß Rosmini, bei der Auseinandersetzung seiner Ansicht das 13. und das 14. opusculum des h. Thomas anzieht, wo doch der heilige Lehrer ganz klar und ausdrücklich das Gegentheil behauptet. Und fürwahr, nachdem er im ersteren festgestellt hat, daß das intellectuelle Wort das ist, was der Geist beim Erkennen hervorbringt[2]): fügt er sogleich hinzu, daß die Vernunft zwei Termini hervorbringe, indem sie in doppelter Weise thätig sein kann, nämlich durch einfache Auffassung der Vorstellung einer Sache und durch Urtheilen; und dies sind die Definition und die Propisition, welche er nachher mit dem äußern Worte ausdrückt[3]). Nach dem heiligen Lehrer also wird sowohl durch die Definition als durch den Urtheilsatz ein intellectuelles Wort bezeichnet. Nun gehört aber die Definition zur einfachen Wahrnehmung, indem sie nur die Wesenheit einer Sache ausdrückt. Wenn ich z. B. sage, der Mensch ist ein vernünftiges Thier, so ist dieses ein Satz, worin das Subject Mensch definirt wird und das Prädicat vernünftiges Thier ist die Definition. Wie dieser ganze Satz ein Urtheil ausdrückt, wodurch die Definition von dem Definirten ausgesagt wird, so drücken Subject und Prädicat nur einfache Vorstellungen aus, nämlich den intellectuellen Akt, durch welchen der Geist zuerst noch unbestimmt und dann im Einzelnen dieselbe Wesenheit erfaßt. Deßwegen wird das Urtheil ein Akt genannt, wodurch die Vernunft componit et dividit, weil er dabei bejaht oder verneint, während die einfache Vorstellung indivisibilium intelligentia heißt, weil dabei der Geist bloß auffaßt, ohne etwas zu bejahen oder zu verneinen. Aber auch bei diesem Akt wird nach dem h. Thomas ein intellectuelles Wort gebildet, weil er ein von dem Geiste hervorgebrachter Begriff ist.

---

1) Verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de Verbo in divinis, est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur; quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam, quod accidit, quando intellectus componit et dividit. Quaest. disp. de Verbo, art. 2.

2) Illud proprie dicitur verbum interius, quod intellectus intelligendo format.

3) Intellectus autem duo format, secundum duas ejus operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia (einfache Auffassung) format definitionem; secundum vero operationem qua componit et dividit, (Urtheil) format enunciationem vel aliquid tale: et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enunciantis exteriori verbo significat. Opuscul. 13. De diff. div. et hum. verbi.

54. Ebenso verhält es sich mit der Reflexion; denn der h. Thomas behandelt im 13. opusc., welches gerade von Rosmini angeführt wird, ausdrücklich die Frage, ob das Wort durch Reflexion gebildet werde; und antwortet ohne weiteres negativ. Er bringt dafür u. a. den ganz klaren Grund, daß, wenn zur Bildung des Wortes ein reflexer Akt erforderlich wäre, daraus folgen würde, daß jegliche intellectuelle Erkenntniß reflex wäre, da das Wort zu jeglicher intellectuellen Erkenntniß gehört, was absurd ist, denn jeder reflexe Akt setzt einen direkten voraus[1]). Konnte er klarer und bestimmter sich ausdrücken? Dessenungeachtet folgert Rosmini das gerade Gegentheil daraus, daß nämlich der Geist über sich selbst und über die Idee reflektiren müsse, um dann das intellectuelle Wort zu bilden.

---

1) Nunc restat videre, utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus vel per actum directum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod verbum, quod est expressivum rei, quae intelligitur, non est reflexum: nec actio, qua formatur verbum, quod est expressivum quidditatis rei quae concipitur, est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper, cum intelligitur aliquid, verbum formatur. Opusc. 14. De natura verbi intellectus.

Zweites Kapitel.

Von dem Erkenntniß-Object.

Die Idee ist in dem erkennenden Subject, und ist Mittel zur Erkenntniß des Objects. Deßwegen ist sie sowohl subjectiv, als objectiv; subjectiv ihrem physischen Sein nach, objectiv insofern sie Vorstellung eines Objects ist; sie ist subjectiv, weil sie ihrem Wesen nach eine Form oder Bestimmung des Subjects ist; objectiv, weil diese Form nur das Bild und der Ausdruck eines Objects ist, dessen Erkenntniß sie vermittelt.

Aus der subjectiven Natur der Idee folgt nicht, daß das durch sie erfaßte Erkenntnißobject ein Produkt unserer Vernunft sei, wie Fichte wähnte; vielmehr ist es die Realität der Dinge selbst, die aufgefaßt und begriffen wird, die von dem Geiste erkannte, nicht aber durch seine Thätigkeit geschaffene objective Wahrheit. Obgleich dies schon aus dem bisher Gesagten ziemlich klar ist, so müssen wir diesen Punkt doch noch in helleres Licht setzen; wir gehen daher in diesem Kapitel von der Idee auf das durch sie erfaßte Object über.

Erster Artikel.

Das dem menschlichen Geiste eigenthümliche Erkenntnißobject ist das Allgemeine (Universale).

55. Daß unser Geist allgemeine Begriffe hat, kann von Keinem bezweifelt werden, der seiner Erkenntnißakte bewußt ist. Wenn die Wirklichkeit uns überall concrete Wesen zeigt, so erhebt sich dennoch immer unser Geist zur Betrachtung ihrer abstrakten Formen. Das dreifache Reich der Natur durchwandernd treffen wir überall Individuen an, entweder solche, die ganz unorganisch sind, oder andere, welche blos Leben, andere endlich, welche Leben und Empfindung haben. Unsere Erkenntnißkraft überschreitet die Grenzen jeder Individualität, und schwingt sich zu einer höheren Region auf, um die einfachen und reinen Formen oder Wesenheiten zu betrachten, in denen alle Einzelwesen, die existiren einander ähnlich sind. Bei dem Anblick der Natur werden wir von Bewunderung erfüllt, und wir staunen über den Reichthum, die Mannichfaltigkeit und Symetrie ihrer verschiedenen Theile. Wenn wir aber tiefer über diese Regungen der Seele nachdenken, so werden wir finden, daß bei einer solchen Betrachtung unser Geist nicht bei der Schönheit und Ordnung stehen bleibt, in soweit sie mit den schönen und geordneten Gegenständen eins sind; sondern er geht weiter. und

schaut die Ordnung und Schönheit in ihren abstrakten Begriffen, und kehret dann zurück, um unter dem Lichte derselben, die Einzelwesen in ihrer äußerlichen Bestimmung und Disposition nach Zeit und Raum zu betrachten.

Um aber näher liegende Beispiele anzuführen, so sehen wir zwar zunächst individuelle und concrete Menschen; aber wir haben überdies die Idee vom Menschen im Allgemeinen, wobei wir nicht an diese oder jene bestimmte Person denken, sondern die menschliche Natur an sich in ihren wesentlichen Merkmalen erfassen. In Bezug auf die moralische Ordnung haben wir außer dem Bewußtsein guter und sündhafter Handlungen auch den Begriff von Tugend und Laster als solchen, d. h. nicht nur insofern eine bestimmte Handlung durch jene schön, durch diese häßlich erscheint, sondern insofern beide bei jeglicher freien Handlung stattfinden können, je nachdem sie mit den ewigen Satzungen des göttlichen Rechtes übereinstimmt oder im Widerspruche steht.

56. Dieses sind allbekannte Dinge, die keiner näheren Erklärung bedürfen. Was aber nicht so sehr beim ersten Blick bemerkt wird, ist, daß gerade in diesen allgemeinen und abstrakten Begriffen das eigentliche Object unserer Erkenntniß enthalten ist; nicht als ob unser Geist nicht auch die Einzelwesen erkenne. Da er auch über diese urtheilt, so nimmt er sie gewiß wahr; und das Urtheil ist ohne Zweifel ein intellectueller Akt. So sagen wir z. B. diese Person ist tugendhaft, diese Blume ist fein, dieser Weg ist anmuthig. Wir bilden also mit dem Verstande irgend einen Begriff von diesen einzelnen Wesen, denen wir die genannten Eigenschaften beilegen; aber, wie wir seiner Zeit genauer zeigen werden, bildet der Geist solche Begriffe von Einzelwesen mit Hilfe der Sinneswahrnehmung. Der Beweis dafür ist klar; denn es ist dem Verstande eigenthümlich, die Wesenheit aufzufassen, gleich wie es den Sinnen eigenthümlich ist, die bloße Erscheinung wahrzunehmen; die Elemente einer Erkenntniß sind also dann rein intellectueller Natur, wenn sie die Wesenheit des Objects zu erkennen geben. Dieses findet aber durchaus nicht bei der Kenntniß statt, welche wir von den Einzelwesen der sinnlichen Natur besitzen. Die Wesenheit derselben können wir nur im Allgemeinen umfassen, und vermittelst der Abstraktion von den einzelnen Subjecten, in denen sie individualisirt und concret subsistirt. Ein offenbarer Beweis hiefür ist daß, obgleich wir sagen können, worin das Wesen der Substanz oder Ursache des Lebens oder der Relation u. s. w. im Allgemeinen besteht, wir dennoch nicht wissen, worin die besondere Natur eines jeden Individuums besteht. Wollen wir es definiren und von andern unterscheiden, so können wir dies nur durch Beschreibung der zufälligen und äußerlichen Eigenschaften, die wir durch die Sinne wahrnehmen. So bestimmen wir eine einzelne Pflanze durch den Ort, an dem sie zu finden ist, durch ihre Dimensionen und andere Eigenschaften, die nur ihr zukommen; und eine gewisse Person durch ihren Namen, durch ihr Vaterland, Alter, Abstammung, Gesichtszüge u. ä. Bei der Erkenntniß und Unterscheidung der Einzelwesen als solcher wird also die Vernunft von den Sinnen unterrichtet, und sie wiederholt nur das, was die Sinne ihr vorstellen. Das ist nicht der Fall bei den allgemeinen Begriffen, bei deren Bildung sie über die concrete Beschaffenheit des Objects hinausgeht, und nur die Natur oder Wesenheit desselben an sich betrachtet, insofern diese nicht diesem und jenem Individuum angehört,

sondern von aller besondern und concreten Existenz abstrahirt. Der innerste Grund davon ist, weil unser Geist zur Erlangung seiner Kenntnisse sich auf die himmlischen Dinge hinwenden muß, diese aber wegen ihrer Materialität nicht auf ihn einwirken, noch Gegenstand seiner Erkenntniß werden können, wenn sie nicht zuerst gewissermaßen eine geistige Natur bekommen, durch Erhebung über ihre materielle Beschaffenheit[1]). Wie dieses vermittelst des intellectuellen uns von Gott mitgetheilten Lichtes geschieht, wird im Verlaufe unserer Abhandlung erklärt werden. Für jetzt genüge die Thatsache, welche durch die Erfahrung bezeugt wird, daß das eigentliche Object der Vernunft, nämlich die Essenz oder Wesenheit der Dinge, nur die allgemeinen Begriffe sind: Intellectus est universalium, non singularium[2]).

57. Dieses Gesetz findet einzig auf uns Menschen seine Anwendung; durchaus aber nicht auf Gott und auf reine Geister. Denn während wir durch Abstraktion von den sinnlichen Wahrnehmungen unsere intellectuelle Erkenntniß bilden, erkennt Gott Alles durch seine Wesenheit, welche als allgemeine Ursache, auf viel vollkommenere Weise (eminenter) nicht allein das enthält, was den Gattungen gemeinschaftlich ist, sondern auch alles, was zu den Individualisations-Principien der Geschöpfe gehört[3]). Die reinen Geister ferner erkennen vermittelst der Ideen, welche ihnen von Gott unmittelbar eingegeben werden, und empfangen somit geistiger Weise Alles, was von ihm wirklich hervorgebracht wird[4]).

58. Da also das Allgemeine (Universale) das eigentliche Erkenntnißobject, oder der direkte Gegenstand unserer Ideen ist, so kann es nicht auffallen, wenn wir auf die Untersuchung dieses Punktes besondere Sorgfalt verwenden; um so mehr da von dem Resultat dieser Forschung zum großen Theil die Gestaltung der ganzen Ideologie abhängt. Sicher hat der Ontologismus, welcher der neuern Wissenschaft am meisten Gefahr droht, gerade in der verkehrten Auffassung der allgemeinen Begriffe seine Wurzeln. Denn wie die Platoniker durch die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit unseren Vorstellungen zur Erfindung der Theorie von den für sich bestehenden Formen sich verführen ließen, ebenso nehmen die Ontologen zur unmittelbaren Anschauung Gottes ihre Zuflucht, weil sie auf keine andere Weise die Objectivität und Sicherheit unserer Begriffe retten zu können glauben. Deßwegen gerade sagte Gioberti, „daß die allgemeinen Begriffe in der Idee sind und die Universalien im Universale[5]);" mit den Worten Idee und Universale meint er Gott selbst.

1) Res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia et materialibus conditionibus separatur. S. Thom. Contra Gentes. l. I. c. 47.

2) S. Thom. Contra Gentes. l. I. c. 44.

3) Deus per suam essentiam, in quantum est caussa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia universalia et singularia. S. Thom. Sum. theol. 1. p. q. 90. a. 4.

4) Modus, quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. S. Thom. Sum. theol. 1. p. q. 47. a. 2.

5) Einleit. u. s. w. B. 2. Fortsetzung des Buches I. Kap. 4.

Man sollte meinen, es müßten wenigstens die vernünftigeren und klügeren unter den Vertheidigern des heutigen Ontologismus ohne Schwierigkeit zugestehen, daß zur Feststellung der Grundlage und des Ursprunges des menschlichen Wissens die allgemeinen Ideen und ersten Vernunft-Principien ohne die Hypothese von der unmittelbaren Anschauung vollkommen hinreichend seien. Es handelt sich ja nur darum, die absolute Unveränderlichkeit zu erklären, mit der sich uns die Wahrheit darstellt. Allein gerade diese Erklärung halten sie auf einem anderen Standpunkt als dem ihrigen nicht für möglich, sie glauben, man könne sie nicht geben, außer wenn man annehme, daß die Ideen von uns in dem unendlichen Wesen geschaut werden und in dem unerschaffenen Lichte, worin die göttliche Vernunft in sich selbst strahlt. Sie befürchten, daß der Gegenstand der Ideen, wenn diese nicht in Gott und durch Gott, als etwas Göttliches geschaut werden, irgend eine subjective Form unsres Geistes sein müßte, welche als ein hervorgebrachtes Wesen, zufällig und concret ist und deßwegen die der objectiven Wahrheit zukommenden Eigenschaften der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht hat. Daraus würde folgen, daß wir bei der Erkenntniß nicht die Wahrheit erfassen, sondern höchstens ein Bild derselben; die Vernunft bliebe auf absoluten Subjectivismus beschränkt, aus dem sie nachher vergeblich einen Ausweg suchen würde. Um eine so verhängnißvolle Klippe zu vermeiden, an welcher jedes Wissen Schiffbruch leiden muß, haben die Onotologen aus Verzweiflung sich zu überzeugen gesucht, daß sie das sehen, was sie in der That nicht sehen, nämlich Gott selbst in seiner eignen Wesenheit und Substanz. Indessen um diese Besorgnisse, welche zu so seltsamen und gefährlichen Entschlüssen führen, zu beseitigen, müssen wir mit aller Sorgfalt die Art und Weise auseinandersetzen, wie die allgemeinen Begriffe entstehen, welches ihre Natur ist, und wie in der Lehre des h. Thomas die Irrthümer Kant's derart vermieden werden, daß es, um ihnen auszuweichen, nicht nothwendig ist, in Schelling's Träumereien zu verfallen.

Zweiter Artikel.

Verschiedene Meinungen der Philosophen über die allgemeinen Begriffe.

59. Die Controverse über die Natur der allgemeinen Begriffe war von Alters her der Zankapfel der Philosophen und der Grund aller Verschiedenheit in ihren Systemen.

Der h. Thomas erwähnt im 55. opuscul. die verschiedenen Ansichten der älteren Philosophen über diesen Punkt. Die Epikuräer, welche keine andre Erkenntniß außer der sinnlichen, sowie auch kein andres Gut, als die körperliche Lust anerkannten, läugneten durchaus die allgemeinen Begriffe, weil die Sinne nur materielle Einzelwesen erfassen können, welche auf die Organe unsres Körpers einwirken. Diese Meinung aber würde jegliche Wissenschaften untergraben, sowohl darum, weil das Object der Wissenschaft, das Wahre, nothwendig und unveränderlich ist; als auch deßwegen, weil die Einzelwesen ohne Zahl sind, und eine unendliche Zahl, da sie unmöglich ist, nicht Gegenstand der Erkenntniß sein kann. Andere dagegen ließen zwar die Universalien zu, irrten aber in der Er-

klärung ihrer Existenz. So waren die Platoniker ihrem Lehrer folgend der Ansicht, daß die Universalien abstrakte, außerhalb der Vernunft und außerhalb der Einzelwesen in sich selbst subsistrende Naturen wären. Diese Meinung wurde von Aristoteles bekämpft, und der h. Thomas beweist an vielen Stellen ihre Falschheit, aus dem Grunde, weil der Inhalt unsrer allgemeinen Begriffe von den Individuen selbst ausgesagt wird, was nicht der Fall sein könnte, wenn wir nur die für sich bestehenden Formen erkennen würden. So sagen wir z. B. Sokrates ist ein Mensch, diese Handlung ist tugendhaft; hiermit behaupten wir die Wesenheit des Menschen und der Tugend, welche durch das Prädicat ausgesagt wird, von der bestimmten Person und der besonderen Handlung, welche durch die Subjecte jener Sätze bezeichnet werden. Nun aber wäre dieses bei der Meinung der Platoniker nicht möglich; denn ihnen zufolge würde unsre Erkenntniß uns nicht das vorstellen, was sich wirklich in den Individuen als identisch mit ihnen findet, sondern nur eine abstrakte Form, welche von der Substanz der Individuen ganz verschieden ist und die denselben mit Unrecht zuerkannt würde.

60. Andere meinten, daß die Universalien dem Geiste angeborene Vorstellungen wären, und stützen sich dafür auf einen Ausspruch des Aristoteles, daß wir zu jeder Zeit, wenn es uns beliebt, zu erkennen vermögen; was unmöglich sein würde, wenn die Universalien nicht immer und in actu unserm Geiste gegenwärtig wären. Der h. Thomas verwirft diese Meinung und erklärt die Behauptung des Aristoteles dahin, daß wir unsre Erkenntnißkraft nach Belieben gebrauchen können, um von den sinnlichen Wahrnehmungen die allgemeinen Begriffe zu abstrahiren. Andere endlich sagten, daß derartige Vorstellungen in unsrer Vernunft durch einen höheren Geist, der entweder Gott oder ein anderes intelligentes Wesen wäre, erzeugt würden. Der h. Thomas führt dagegen die bei ihnen in so großem Ansehen stehende Auctorität des Aristoteles an, welcher dem geistigen Lichte, das in uns ist, die Bestimmung zuschreibt, die durch die Sinne wahrgenommene Objecte für die Vernunft erkennbar zu machen, ähnlich wie das materielle Licht die Farben wirklich sichtbar macht, welche vorher nur in potentia sichtbar waren. An einer andern Stelle, wo er denselben Irrthum widerlegt, sagt er, daß der erste Theil jener Behauptung die Weltordnung stören würde, indem sie ohne Grund unserm Geist die Kraft, seine eignen Gedanken zu bilden, beraubt; dem andern Theil zufolge würde außerdem die menschliche Seele dem absurden Einfluß eines zwischen uns und Gott in der Mitte stehenden Wesens unterwerfen.

61. Diese Streitfrage, welche schon längst unter den Griechen und dann unter den Arabern entstanden war, wurde im Mittelalter zwischen den Scholastikern durch die berühmten Schulen des Nominalismus, des Conceptualismus und Realismus wiederum angeregt. Die erste von ihnen führte die Universalien auf bloße Namen zurück, die zweite auf einfache subjective Formen des Geistes, die dritte versetzte sie in actu außerhalb des Geistes in die Individuen selbst, aus denen die Natur besteht.

62. Die vorgebliche Restauration der Philosophie schien sich über diesen Punkt hinwegzusetzen, als über eine spitzfindige Frage von geringem Nutzen für die Wissenschaft; aber diese affectirte Mißachtung konnte nicht die Natur der Controverse ändern, noch ihre Wichtigkeit schmälern. Da sie eine Hauptfrage in

der Philosophie ist und unmöglich umgangen werden kann, so wurde sie auch in der That jederzeit behandelt, obgleich unter andrer Gestalt und andern Namen; und immer kam man mehr oder weniger auf dieselben Resultate zurück. In der That erneuerte sich in dem Sensualismus Locke's und Condillac's die Lehre der Nominalisten und der Epikuräer, welche den Universalien jede wirkliche oder ideale Existenz absprachen und sie als einfache Zusammenfassung vieler Individuen betrachteten. Die Cartesianer erneuerten mit ihrer Theorie von den angeborenen Ideen den Conceptualismus, indem sie den Universalien eine bloß subjective Existenz zuerkannten, ohne irgend einen äußeren Stützpunkt oder ein Fundament. Malebranche gab mit seiner Vision in Gott dem alten Realismus eine neue Gestalt, indem er sich auf der einen Seite an Plato, auf der andern an Avicenna und Averroes annäherte.

63. Dasselbe beiläufig gilt auch von den uns näheren Zeiten. Denn der Empirismus der Schotten stimmt in diesem Punkte bis auf ein Haar mit dem Nominalismus überein, indem sie nur die Allgemeinheit anerkennen, welche in der Anwendung eines Wortes zur Bezeichnung mehrerer besonderen Objecte besteht. Kant's Formalismus und Fichte's Idealismus, würdige Sprößlinge des Cartesianismus, machten aus den allgemeinen Begriffen entweder bloße Produkte der Vernunftformen, oder einfache Schöpfungen der freien Thätigkeit des Gedankens; somit heben sie die Objectivität der menschlichen Erkenntniß auf, und beschränkten dieselbe auf die bloßen Phänomene und die rein subjectiven Erscheinungen. Die absolute Identität Schelling's und die unpersönliche Vernunft Hegel's endlich scheinen von der einzigen Substanz Spinoza's und von dem universalen Sein der Pantheisten im Mittelalter nicht sehr weit entfernt zu sein.

64. Aber die Frage kam, wie gesagt worden, mit deutlicherer und genauerer Umgränzung durch die Bestrebungen der Ontologen wieder an's Licht. Nachdem sie festgestellt hatten, daß die Universalien außerhalb unsres Geistes subsistiren, suchten sie dieselben entweder in den ewigen Ideen der göttlichen Vernunft, oder wie Gioberti in der in eine Idee verwandelten Wesenheit Gottes selbst.

65. Nach dieser kurzen Uebersicht über die verschiedenartigen Meinungen der Philosophen rücksichtlich der Universalien kommen wir jetzt zur Auseinandersetzung einer Theorie derselben, welche durch die Evidenz ihrer Beweisgründe, durch die Beobachtung der Thatsachen und durch die Auctorität der Lehrer, die nicht weniger katholisch und heilig, als auch in den schwierigsten und tiefsten Speculationen der Wahrheit geübt waren, die Beistimmung jedes von Vorurtheilen freien Geistes zu verdienen scheint. Diese Lehre ist die, welche in den unsterblichen Werken des h. Thomas von Aquin niedergelegt ist; welche auch von den sprödesten und hartnäckigsten Gegnern wenigstens mit Aufmerksamkeit studirt zu werden verdient. Oder wird es einen vernünftigen Menschen geben, der sich den Kopf ermüdet, um die nebelhaften Theorien der deutschen Rationalisten zu studiren und zu verstehen; und der, wenn er sich schließlich überzeugt, daß er nur Zuschauer eines bizarren Drama's gewesen ist, sich dennoch weigern wollte, wenigstens zu vernehmen, was über einen so bedeutenden Punkt der Metaphysik der vornehmste Repräsentant jener Philosophie sagte, welche viele Jahrhunderte

hindurch die katholische Philosophie war, und zu welcher zurückzukehren auch die größten Geister heutigen Tages für nothwendig anerkennen.

Dritter Artikel.

Unterschied zwischen dem *universale directum* und dem *universale reflexum.*

66. Das unmittelbare Object der Idee ist, wie wir sagten, das Allgemeine. Nun gibt es aber in unserm Geiste eine doppelte Art von Thätigkeit: die eine ist die direkte, die andere die reflexe Anschauung. Anschauen bedeutet das sehen, was man vor sich hat, und wird eigentlich von dem Sinne des Gesichtes gesagt. Nur durch Uebertragung, welche auf einer Analogie gegründet ist, wird die Anschauung auch andern Sinnen zugetheilt, und sogar auch den Akten der Vernunft[1]). Nachdem aber der Verstand das Object durch einen direkten und spontanen Akt erfaßt hat, kann er durch Bestimmung des freien Willens mit der Betrachtung über denselben Akt zurückkehren. Diese andere Art von Thätigkeit wird von den Neueren Reflexion genannt; von den Alten wurde sie recogitatio, oder secunda intentio, d. h. zweite Erkenntniß, genannt[2]). Und weil der Verstand bei dem Wiederdenken seiner vorausgehenden Wahrnehmung sowohl auf die subjective Wesenheit derselben, als auch auf die objective Darstellung des in ihr enthaltenen Gegenstandes seinen Blick heften kann, so wird die Reflexion in die psychologische und die ontologische eingetheilt: unter der ersten versteht man die Rückkehr des Geistes zu seinem Akt, insofern er Modification des Subjects ist; unter der zweiten die Rückkehr des Geistes zu seinem Akt, insofern dieser Vorstellung des Objects ist.

Durch die direkte Anschauung empfängt der Geist die ersten Elemente und, so zu sagen, das rohe Material seiner intellectuellen Thätigkeit; durch die reflexe vervollkommnet er jene Elemente, und verfeinert und bereichert dadurch immer mehr seine eignen Kenntnisse. Zweck der Reflexion ist es nicht allein, die vorausgehenden Begriffe der spontanen Erkenntniß durch Nachdenken klarer zu machen und zu unterscheiden, sondern auch sie mit einander zu vergleichen, um dadurch jene Beziehungen zu entdecken, welche beim ersten Blick nicht sogleich in die Augen sprangen, oder auch nur virtuell in ihnen enthalten waren.

67. Hieraus ergibt sich die Unterscheidung des Allgemeinen in direktes

---

1) Einige tragen Bedenken, das Wort Anschauung von den Sinnen zu gebrauchen, besonders weil es so von Kant angewendet wurde. Aber wehe uns, wenn wir alle von Sophisten mißbrauchte Ausdrücke verwerfen müßten; kein Wort würde vielleicht von einem solchen Ostracismus verschont bleiben. Um jedoch zu beruhigen, machen wir sie darauf aufmerksam, daß dieser Gebrauch auch bei Balmes sich findet, der ein ganzes Kapitel über „die sinnliche Anschauung" hat. (Fundam. Phil. 4. Buch. Kap. 10.) Ja es scheint, daß dieser berühmte Philosoph auch von dem Akte des Bewußtseins dieses Wort gebrauchte; denn er sagt: „Das Object der Anschauung ist nicht nothwendig immer ein äußerliches; es kann auch eine Affection oder Handlung der Seele sein, welche vermittelst eines reflexen Aktes Object werden." (Ebendas.)

2) Intentionem secundam appello illud, quod intellectus secundo intelligit de re. S. Thom. Opusc. 55. De universalibus. tr. 2.

und reflexes, je nachdem die Idee im Momente der spontanen Erkenntniß oder im Momente der Reflexion betrachtet wird. Unter dem universale directum verstehen wir die von den Individuen abstrahirte und nur durch direkte Anschauung betrachtete Wesenheit; durch universale reflexum bezeichnen wir dieselbe schon abstrahirte Wesenheit, insofern sie als gemeinsame Form auf alle die Einzelwesen bezogen wird, denen sie angehören kann. Mit andern Worten: das universale directum ist ein, so zu sagen, absolutes Erkenntnißobject; das universale reflexum dagegen ein relatives. Wir werden uns bestreben, diese Definitionen zu erklären, soweit es bei der Schwierigkeit und Feinheit der Sache möglich ist.

68. Bei der direkten Auffassung eines Objects heftet der Geist seinen Blick auf die inneren Bestandtheile einer Wesenheit, welche nachher in der Definition mit Worten ausgedrückt werden; z. B. wenn der Geist die Natur des Dreiecks denkt, so betrachtet er es blos nach seiner Wesenheit, welche als ein von drei Winkeln und drei Seiten eingeschlossener Raum bezeichnet wird. Bei dieser Betrachtung sieht der Geist von den Individuen ab, in welchen jene Natur sich findet, und erfaßt bloß das Object für sich. Er sagt nicht, daß dieses Object, so abstrakt betrachtet, eines oder vielfältig sei, daß es eine wirkliche oder bloß ideale Existenz hat, daß es in dieser oder jener Materie concret sich findet; sondern er behauptet nur, daß es diese oder jene Wesenheit ist, ohne etwas Anderes hinzuzufügen. So wird das Object in diesem Falle unter einem absoluten Gesichtspunkte betrachtet, obgleich es nachher durch ein Urtheil auf die einzelnen Individuen, in welchen es concret sich vorfindet, bezogen werden kann. Ein solches Object dürfte streng genommen nicht universal genannt werden, denn universal bedeutet nach seiner Etymologie (unum versus alia) eine Einheit, betrachtet in Beziehung zu einer Vielheit; weßhalb es vom h. Thomas definirt wird als ein Eines, welches Beziehung zu Vielen hat: Unum habens habitudinem ad multa; dieses aber findet nicht bei dem direkten Erkenntnißobject statt, welches, wie wir gesagt haben, von jeder Beziehung absieht. Nichtsdestoweniger wird es auch universal genannt, sowohl wegen des Gegensatzes zu den Begriffen der Dinge, welche wir als Individuen auffassen, als auch weil es Fundament des reflexen Erkenntnißobjects ist, welchem ohne Zweifel die Benennung universal eigentlich zukommt; denn wenn der Geist mit der Reflexion zu dem schon erfaßten Object zurückkehrt, so findet er es durch den vorausgehenden Akt schon abstrahirt; er findet es sonach schon mit der idealen Einheit vor, und kann folglich eine Vergleichung zwischen ihm und den Individuen machen, auf die es bezogen werden kann. Z. B. nach der direkten Auffassung der Wesenheit des Menschen als solchen, nämlich als eines vernünftigen Thieres, können wir dann über diesen Begriff reflektiren; und ihn mit den verschiedenen existirenden oder möglichen Individuen der Menschheit vergleichend, sehen wir, daß er eine allen gemeinschaftliche Wesenheit ausdrückt, nämlich die menschliche Natur, in welcher alle jene Individuen einander ähnlich sind. Wie Jedermann sieht, haben wir hier außer der einfachen, abstrakt aufgefaßten Wesenheit noch eine Beziehung derselben zu den concreten Wesen, in welchen sich jene vorfindet oder wenigstens vorfinden kann. Hierdurch entsteht sicherlich eine Verschiedenheit beider Begriffe, indem dieser zweite relativ, der erste absolut ist, indem er nur die Wesenheit des Objects

vorstellt ohne irgend eine Vergleichung oder Beziehung zu den concreten Einzelwesen. So lehrt auch der h. Thomas in folgenden Worten: Es ist zu bemerken, sagt er, daß es etwas Anderes ist, von dem Thiere zu reden, insofern es Thier ist, und etwas Anderes von dem Thiere zu reden, insofern es universal ist. Ebenso ist es etwas Anderes von dem Menschen zu reden, insofern er Mensch ist und etwas Anderes, insofern er eine Gattung (species) ist. Denn das Thier, als Thier, ist nur der Begriff des Thieres und drückt die bloße Wesenheit aus, welche an und für sich weder eine noch vielfältig ist, weder in diesen oder jenen Individuen noch im Geiste existirt [1]).

Vierter Artikel.

Eigenschaften des *universale reflexum* im Gegensatz zu dem *directum*.

69. Wir haben das Universale in direktes und reflexes eingetheilt; und den Unterschied beider gezeigt. Es wird jedoch nicht überflüssig sein, noch tiefer auf ihre Verschiedenheit einzugehen, da sie oft auch von jenen, die den h. Thomas sorgfältig studirt haben, nicht recht begriffen wird. In der That gibt es nicht Wenige, welche zwar nach der Theorie des heiligen Lehrers die Entstehungsweise der allgemeinen Begriffe darstellen wollen, sich aber mit der zu unbestimmten Erklärung begnügen, daß dieselben durch die Vergleichung zwischen mehreren der Natur nach ähnlichen Individuen gebildet werden, wobei der Geist über die Unterscheidungsmerkmale derselben hinweggehe und nur auf das allen Individuen Gemeinschaftliche seinen Blick hefte. Diese bemerken nicht, daß wir bei dieser Erklärungsweise keinen allgemeinen Begriff von jenen Wesen haben könnten, von denen nur ein einziges Individuum existirt. Die Sonne z. B. und der Mond haben nicht ihres gleichen unter den Gestirnen; und dennoch fassen wir die abstrakte Natur derselben auf, und können somit unzählige Sonnen und Monde, die der Wesenheit nach ähnlich sind, uns denken. Außerdem ließe sich die erste Bildung einer allgemeinen Idee durch die Auffassung der Aehnlichkeit zwischen mehreren Individuen gar nicht erklären, da die Aehnlichkeit nicht erkannt werden kann ohne Vergleichung mit einer abstrakten und schon vom Geiste besessenen Form. Fürwahr kann man verschiedene Wesen nur insofern als ähnlich erkennen, als man erkennt, daß sie eine und dieselbe Wesenheit gemein haben [2]). Also muß unser Geist den Begriff jener Form oder Wesenheit, welche allen gemeinschaftlich ist, schon besitzen, um durch die Gemeinschaftlichkeit derselben die Individuen als ähnlich auffassen zu können. Also entspringt die allgemeine Idee nicht aus der Betrachtung der Aehnlichkeit zwischen Vielen, sondern ist vielmehr eine nothwendige Voraussetzung zu jener Betrachtung.

---

1) «Notandum est quod aliud est dicere animal, in quantum animal, et animal in quantum universale; et similiter homo in quantum universale; et similiter homo in quantum homo, et homo in quantum species. Quia animal, in quantum animal, est animal tantum, et significat essentiam simplicem; quae de se non est una nec multa, nec existens in his sensibilibus nec in anima.» Opusc. 55. De universalibus tract. 1.

2) Similia dicuntur, quae communicant in eadem forma.

70. Der Grund dieses Irrthums liegt in der mangelhaften Unterscheidung, indem man dem universale directum das zuschreibt, was der h. Thomas nur von dem universale reflexum behauptet. Die Vergleichung der Individuen ist für dieses zweite erforderlich; für die Bildung des ersteren aber genügt, wie wir sogleich erklären werden, die einfache Abstraktion von einem einzigen Individuum, in welchem der Geist die concreten Bestimmungen unberücksichtigt läßt, und bloß die einfache Natur in ihren wesentlichen Bestandtheilen betrachtet. Unter diesem Gesichtspunkte schließt jene Natur nicht die Nothwendigkeit ein, in einem oder vielen Individuen zu existiren, noch ein wirkliches oder bloß ideales Dasein zu haben; sondern sie verhält sich gegen all dieses indifferent; und zeigt nur die einfachen Bestandtheile einer Wesenheit. Fürwahr, wenn die Wesenheit des Menschen, an und für sich der Art wäre, daß sie nur in einem einzigen Individuum existiren könnte, so wäre es dem Geiste nachher unmöglich, sie als mehrere Individuen gemeinschaftlich zu denken; und wäre es umgekehrt wesentliche Bestimmung jener Natur, in mehreren Individuen zu existiren, so könnte sie der Geist nicht als in einem einzigen existirend betrachten. Und dennoch vermag der Geist beides; denn ganz gut können wir uns denken, daß das Individuum Petrus ein Mensch sei, d. h. die menschliche Natur habe; und ebenso, daß unzählige Individuen, sowohl existirende, als nicht existirende Menschen seien. Wäre ferner vom Begriffe jener Natur, an sich betrachtet, die wirkliche Existenz unzertrennlich, so könnte sie nicht in idealer Weise existiren als Gegenstand unserer Erkenntniß; denn das Object der intellectuellen Erkenntniß sieht von den individuellen Eigenschaften ab, ohne welche es jedoch concret nicht existiren kann. Ebenso könnte jene Natur, wenn sie an und für sich die concrete Existenz ausschlösse, nie concret existiren. Und dennoch lehrt uns die Erfahrung, daß sie in den Einzeldingen individuell und concret sich vorfindet. Wir müssen also schließen, daß die Wesenheit oder Natur, insofern sie Object des direkten Erkenntnißaktes ist, ihrem Begriffe nach die wirkliche oder ideale Existenz, in einem oder mehreren Individuen, weder einschließt noch ausschließt, und deßwegen keine Beziehung zu Individuen enthält, sondern einzig und allein in sich selbst nach ihren wesentlichen Bestandtheilen erfaßt wird.

71. Dagegen schließt das universale reflexum jene Beziehung zu den Individuen wohl ein; denn es ist das Allgemeine, betrachtet als solches (die Scholastiker sagten reduplicative) und deßwegen ist es eine Einheit mit Beziehung zu einer Vielheit. Es ist der Substanz nach eines und dasselbe mit dem universale directum; nur wird es vermittelst der Reflexion als schon abstrahirt von Neuem betrachtet und in Vergleichung gebracht mit den Individuen, auf die es bezogen werden kann. Es schließt folglich Einheit und Vielheit in sich: Einheit, weil es eine einzige Form oder Natur oder Wesenheit enthält; Vielheit, weil es jene Wesenheit als eine unzähligen wirklich existirenden oder bloß möglichen Individuen gemeinschaftliche darstellt; und deßwegen müssen diese wenigstens in confuso dabei gedacht werden.

72. Ein Beispiel wird die Sache anschaulich machen. Die Vernunft erfaßt die Substanz als ein in sich selbst subsistirendes Wesen, ohne Abhängigkeit von einem Subject, das sein Träger sei. Bis hierher haben wir das Universale

als direktes Erkenntnißobject. Denn das Object wird unter absolutem Gesichtspunkte betrachtet, ohne Beziehung zu den Individuen. Nichtsdestoweniger ist jene Wesenheit, so aufgefaßt, derartig, daß sie auf unzählige existirende oder mögliche Individuen bezogen werden kann. In der That können wir nachher behaupten: Dieser Mensch ist eine Substanz, dieser Baum ist eine Substanz, dieser Stein ist eine Substanz u. s. w. Man hätte aber dazu kein Recht, wenn der von uns gebildete Begriff von Substanz nicht wirklich auf alle jene Einzeldinge anwendbar wäre. Wenn also der Geist über jenen ersten Begriff nachdenkt, und jene Beschaffenheit wahrnimmt: so wird er die Substanz als eine einzige Form, als eine einzige Wesenheit erfassen, die jedoch unzähligen Subjecten, welche durch sie ihre Aktualität erlangen können oder schon besitzen, gemeinschaftlich ist. Und dieses ist das universale reflexum oder relativum.

73. Dieses universale reflexum wurde von den Scholastikern in die fünf praedicabilia eingetheilt; so genannt nach den verschiedenen Beziehungen, unter denen ein allgemeiner Begriff auf die Einzeldinge anwendbar ist. Diese praedicabilia waren genus, differentia, species, proprium, accidens. Dazu wurden sie durch folgende Betrachtung geführt. Ein Begriff, ein Wesen oder irgend ein anderes Ding, das von dem Geist abstrakt erfaßt wird, stellt, wenn es auf die Individuen bezogen wird, entweder die Wesenheit dar oder etwas, was zur Wesenheit hinzukommt. Eine andere Weise, in der ein logischer Begriff auf die Einzeldinge bezogen werden könnte, ist nicht denkbar. Wenn nun jener abstrakte Begriff die Wesenheit vorstellt, so ist es noch möglich, daß er entweder die ganze Wesenheit ganz oder nur theilweise ausdrückt. Im ersten Fall, haben wir die species (Art) z. B. den Begriff des Menschen als eines mit Gefühl und Vernunft begabten Wesens, in Bezug auf die menschlichen Individuen. Wird dagegen die Wesenheit nur theilweise ausgedrückt, so kann dieses entweder das bestimmende und vervollkommnende Element sein, oder dasjenige, welches noch einer Bestimmung und Vervollkommnung fähig ist; im letzten Falle gibt es das genus (Gattung) z. B. den Begriff eines lebendigen und fühlenden Wesens, welches zwar nicht die ganze Wesenheit des Menschen ist, sondern nur das, worin er von den Thieren nicht verschieden ist; im erstern Falle haben wir die differentia specifica; z. B. den Begriff Vernunft, durch welche der Mensch von jedem andern mit Leben und Gefühl begabten Wesen sich unterscheidet. Wenn dagegen jener abstrakte Begriff nicht die Wesenheit, sondern etwas zu derselben hinzukommendes ausdrückt, so ist dieses entweder unzertrennlich mit der Wesenheit verbunden, als eine nothwendige und mit andern Wesen von verschiedener Gattung nicht gemeinschaftliche Eigenschaft (wie z. B. im Menschen die Fähigkeit zu lachen) und dann ergibt sich das proprium: oder es ist etwas in Bezug auf die Wesenheit Zufälliges, was auch in andern Wesen sich vorfinden kann; wie die weiße Farbe im Menschen, und dieses ist das accidens.

Fünfter Artikel.

Das *universale reflexum* hat nur im denkenden Geiste Existenz und zwar eine ideelle.

74. Wenn das universale reflexum, wie wir sagten, eine gemeinschaftliche Wesenheit ist, nämlich eine Natur, welche Einheit hat und an der zugleich alle Individuen, auf die es bezogen werden kann, Theil haben oder wenigstens Theil haben können: so wird jeder leicht den Schluß ziehen, daß dasselbe unter dieser Rücksicht nur in dem denkenden Geiste subsistiren kann. Es wäre genug, nur darauf zu achten, daß es Gegenstand der Reflexion ist, die Reflexion aber nicht auf die Dinge sich erstreckt, sondern auf ihre Begriffe, oder vielmehr auf die Dinge, insofern sie vom Geiste begriffen sind, nämlich insofern sie nicht in sich selbst, sondern im Erkenntnißakte subsistiren. Dessenungeachtet wird es gut sein, noch einen Augenblick bei der Erklärung dieses Punktes zu verweilen. Das, was als gemeinschaftliche Natur oder Form vorgestellt wird, subsistirt nicht wirklich außerhalb der Seele; denn alles, was zum Bereich der Wirklichkeit gehört, ist individuell und concret; und es gibt kein wirklich existirendes Wesen, welches ohne Veränderung zu erleiden, von allen Individuen einer gegebenen Gattung participirt werden könnte.

Die Meinung, daß das Allgemeine außerhalb des Geistes wirklich existire, war eine Träumerei der Realisten im Mittelalter; die daraus die Einheit der Substanz ableiteten, welche nur durch Accidentien unterschieden und mannigfaltig werde; und sie ist auch eine Träumerei der neueren transcendentalen Pantheisten, welche, indem sie dem Schatten einen Körper, und dem Abstrakten Realität zuschreiben, alle existirenden Dinge auf bloße Manifestationen und Entwicklungen des unbestimmten Seins zurückführen, das sie durch einfache Abstraktion des Geistes erfassen. Die Wahrheit aber ist, daß jedes Einzelding oder jede besondere Substanz ein eignes Sein und eine eigne Substantialität hat, die mit der eignen Individualität identisch ist; so daß z. B. in einem bestimmten Menschen die Wesenheit des Menschen im Allgemeinen und seine Wesenheit im Besondern, nicht zwei verschiedene Dinge sind. Daraus folgt, daß die Wesenheit, welche als Gattung oder Art betrachtet wird, nicht formal dieselbe ist mit derjenigen, welche die Einzeldinge ihrer besondern und concreten Existenz nach haben. Ein unverkennbarer Beweis dafür, daß man zwar wohl sagen kann ich habe die menschliche Natur; ich bin ein lebendes Wesen; aber nicht: ich bin eine Gattung. Dieses müßte man auch sagen können, wenn das Allgemeine, von dem wir handeln, formal in der Natur existirte. Denn der Begriff Mensch, als allgemeiner, nämlich insofern er vielen der ganzen Wesenheit nach ähnlichen Individuen zukommen kann, ist und heißt species (Art); der Begriff eines lebenden Wesens, insofern er vielen in einem Theile der Wesenheit ähnlichen Individuen zukommen kann, ist das genus (Gattung.) Also, wiederholen wir, ist das Universale, formal genommen, nicht identisch mit den in Wirklichkeit existirenden Individuen; denn als solches kann man es nicht von diesen aussagen, obgleich ihnen die objective Wesenheit, die darin ausgedrückt wird, zukommt, welche das absolute und direkte Erkenntnißobject ist, die Basis des relativen. Man kann wohl sagen: ich bin

ein Mensch; und das zeigt, daß wir uns den Begriff von Menschheit zueignen können; sie ist in der allgemeinen Idee, so zu sagen, das Subject der Relation zu allen menschlichen Individuen. Aber man kann nicht sagen: ich bin die Gattung, denn dies wäre ebensoviel als sich mit dem Universalen, formal genommen, d. h. seiner relativen Ausdehnung nach identificiren.

75. Wiewohl aber das Allgemeine nicht in der Natur subsistirt, so kann es doch im denkenden Geiste sich finden. Denn die Wesenheit, welche in der Natur concret und individuell existirt, kann und wird auch in der That vom Geiste ohne ihre concreten und individuellen Bestimmungen erfaßt. Dieß geschieht vermittelst der Abstraktionsfähigkeit, die unser Geist besitzt, und von der wir alsbald ausführlicher handeln werden. Hat der Geist nun jene Form oder Wesenheit, nach Abstraktion der Individualität, mit der sie in der Wirklichkeit existirt, aufgefaßt, so ist leicht zu begreifen, wie sie als universal und gemeinschaftlich gedacht werden kann; denn sie kann ja auf alle die Einzeldinge bezogen werden als das, worin sie einander ähnlich sind.

76. Diese Eigenschaft der Wesenheit also, daß sie als allgemein betrachtet werden kann, entsteht durch die Beziehung zu einer zweiten Erkenntniß, wodurch die Wesenheit ihrer abstrakten Existenz nach die sie im Geiste hat, betrachtet wird in Beziehung zu den verschiedenen existirenden oder bloß möglichen Einzeldingen, in denen sie sich vorfindet oder vorfinden könnte. Diese zweite Erkenntniß ist, wie wir früher sagten, reflex; denn unter reflexer Erkenntniß ist nichts anders zu verstehen, als eine Rückkehr des Geistes auf eine vorher gewonnene Erkenntniß, wodurch er das Object nach der Seinsweise, die es in dieser hat, betrachtet. Und es könnte auch nicht anders sein; denn die direkte Erkenntniß ist gewissermaßen passiv; sie gibt nichts, sondern empfängt, indem sie das Object betrachtet, ohne etwas von ihrer Seite hinzuzufügen, nur sieht sie dabei von jenen Eigenschaften ab, welche zur Wesenheit als solcher nicht gehören. Nur die Reflexion, welche auf die direkten Wahrnehmungen sich zurückwendet, kann auf gewisse Weise etwas Neues hinzufügen, indem sie das Object nicht nach der wirklichen, sondern nach der idealen Subsistenz betrachtend in demselben gewisse Beziehungen zu verschiedenen Dingen, mit denen sie es vergleicht, erforschen und entdecken kann. Dieses findet in unserm Fall statt. Denn nachdem der Geist durch einen direkten Akt die Wesenheit eines lebenden Wesens z. B. aufgefaßt hat, so kehrt er mit der Reflexion darauf zurück, und indem er sie mit den Individuen, in welchen sich Leben vorfindet oder vorfinden kann, vergleicht, sieht er, daß jene von ihm erfaßte Wesenheit, obgleich sie in ihrem abstrakten Begriff eine Einheit enthält, dennoch etwas darstellt, was jedem concreten lebenden Wesen eigen ist. Dieser Begriff also ist für den Geist das, was für uns eine Statue oder das Bild eines Menschen wäre, dessen Züge übrigens keinem uns von Angesicht oder durch Beschreibung bekannten Individuen ähnlich wären. Dieses Bild würde uns an den Menschen, als solchen, erinnern, aber an kein Individuum im Besondern, oder auch würde es uns an alle Individuen erinnern, aber nur in der Hinsicht, in welcher sie einander ähnlich sind, nämlich rücksichtlich der gemeinschaftlichen menschlichen Natur. In gleicher Weise (so weit die Analogie zwischen einer abstrakten intellektuellen Vorstellung und einem materialen Bild gehen kann),

stellt uns jener Begriff eines lebenden Wesens das vor, worin das Leben besteht, und somit das, was allen lebenden Wesen eigen ist, ohne jedoch mit den individuellen Eigenschaften derselben identisch zu sein, da er von diesen ganz absieht.

77. Kurz: das universale reflexum ist nicht die einfache Wesenheit, welche abstrakt erfaßt wird, nämlich ohne Betrachtung der individuellen Eigenschaften, durch die sie im Bereich der Wirklichkeit bestimmt wird, sondern sie ist die vom Geiste schon abstrahirte Wesenheit, welche unter einem relativen Gesichtspunkt betrachtet wird, nämlich insofern sie verschiedenen Individuen gemeinschaftlich sein und auf dieselben als genus oder species u. s. w. bezogen werden kann. Dieses vorausgesetzt, unterliegt es keinem Zweifel, daß dieses Universale nicht formal in der Wirklichkeit existirt, sondern nur in dem Geiste; und dieses aus einem doppelten Grunde: Erstens weil die dadurch ausgedrückte Wesenheit als eine abstrahirte betrachtet werden muß; was aber auf diese Weise betrachtet wird, kann nur eine ideale Existenz haben, da die Abstraktion ein Werk des Geistes ist. Zweitens muß dabei die Beziehung berücksichtigt werden, die es zu den Einzeldingen hat, auf die es, wie gesagt wurde, als genus oder species bezogen werden kann, und welche von den Scholastikern intentio, d. h. Beziehung der Allgemeinheit, intentio universalitatis genannt wurde. Diese Relation ist ein Produkt des Geistes selbst, da sie aus der Vergleichung entsteht, welche die Vernunft zwischen der abstrahirten Idee, die sie in sich besitzt, und den wirklichen existirenden oder bloß möglichen Einzeldingen macht, welche an der durch jene Idee vorgestellten Wesenheit Theil haben können. Also hat auch aus diesem Grunde das universale reflexum nur eine ideale Existenz.

Kurz, die Natur der Allgemeinheit, welche dem universale reflexum zukommt, besteht darin, daß die Wesenheit der Zahl nach eine und durch Relation vielfache ist. Dieses kann aber nicht von ihr behauptet werden, außer, insofern sie im Geiste existirt und der Reflexion unterliegt.

Der Leser wird mich entschuldigen, wenn ich in verschiedenen Ausdrücken dieselbe Sache mehrmals wiederhole; denn ich möchte lieber für weitschweifig gehalten, als der Undeutlichkeit wegen mißverstanden werden.

Sechster Artikel.

Das *universale directum* hat reale Existenz, seinem Gegenstand, nicht aber der Form nach, in der es ihn auffaßt.

78. Wir gehen jetzt zum universale directum über, welches, wie gesagt worden ist, die Basis und das Substrat des universale reflexum ist, und ein absolutes, nicht ein relatives Erkenntnißobject darstellt. Auch hier können wir zwei Dinge unterscheiden, nämlich erstens den wahrgenommenen Gegenstand, z. B. die Wesenheit des Menschen, des Thieres, der Substanz u. s. w.; zweitens die bei der Auffassung stattfindende Abstraktion von den concreten Bestimmungen, durch welche jene Wesenheit in ihrer wirklichen Subsistenz umschrieben wird. Nun ist es aber klar, daß das universale directum unter dem ersten Gesichtspunkt betrachtet mit dem Wesen der existirenden Dinge eines und dasselbe ist. Denn betrachtet man die einfache Wesenheit, welche erkannt wird, z. B. die Wesen=

heit eines lebenden Wesens, so ist kein Zweifel, daß diese nichts anderes ist, als das, was wirklich in der Natur außer dem Geiste existirt. Faßt man aber die andere Seite in's Auge, nämlich die Abstraktion von den individuellen Eigenschaften jener Wesenheit, so kommt diese von dem Geiste her, welcher durch seine Thätigkeit diese Scheidung ausführt, in einer Weise, welche wir alsbald erklären werden.

79. Dies ist offenbar die Lehre des h. Thomas, der sich so ausdrückt[1]): „Wenn von den durch Abstraktion gebildeten Universalien die Rede ist, so werden darunter zwei Dinge begriffen; nämlich die Natur des Objects und die Abstraktion oder Allgemeinheit. Die Natur also, welche von der Vernunft erfaßt, oder abstrahirt, oder als allgemein betrachtet wird, existirt nur in Einzeldingen; das andere aber, daß nämlich jene Natur vom Geiste erkannt, oder abstrahirt, oder als allgemein betrachtet wird, ist der Vernunft zuzuschreiben. Etwas Aehnliches kann man bei den Sinnen beobachten. Denn das Auge sieht die Farbe eines Apfels, ohne seinen Geruch wahrzunehmen. Fragt man also, wo die Farbe ist, welche ohne den Geruch gesehen wird, so ist es offenbar, daß diese Farbe, welche ohne den Geruch gesehen wird, nirgends anderswo als in dem Apfel ist. Daß sie aber ohne den Geruch wahrgenommen wird, kommt vom Gesichtssinne her, weil in diesem die Erkenntnißform (species) der Farbe und nicht die des Geruches ist. In ähnlicher Weise ist die menschliche Natur, welche man mit der Vernunft erfaßt, nur in diesem oder jenem Menschen; daß sie aber ohne die individuellen Bestimmungen abstrakt oder allgemein aufgefaßt wird, hat seinen Grund darin, daß die Vernunft eben die Eigenschaft hat, uns die specifischen Bestandtheile, nicht aber die individuellen Bestimmungen aufzufassen." Die Wesenheit also, welche als allgemein bezeichnet wird, ist streng genommen ein objectives und reales Element; denn es ist weder eine Form des Geistes, noch ein Object, welches in einem Erkenntnißakte subsistirt und mit Reflexion betrachtet wird, sondern es ist das Wesen selbst, welches direkt vom Geiste erkannt wird; es ist ja der Vernunft eigen, das Sein zu erfassen, abstrahirend von den individuellen Bestimmungen, welche dem Objecte seinem realen Dasein nach eigen sind.

80. Fürwahr, daß jene Wesenheit so betrachtet an und für sich etwas Reales und Objectives ist, erhellt deutlich daraus, daß wir von ihr dieselben

1) Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus; in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. Summa Theol. 1 p. q. 85, a. 2 ad 2.

Prädicate aussagen, welche den Dingen selbst in der Natur zukommen. So sagt man: der Körper ist schwer, die Pflanze trägt Frucht u. s. w. In diesen Beispielen ist es klar, daß der durch das Subject ausgedrückte Begriff ein allgemeiner ist, und zwar allgemein im Sinne von absolutem Erkenntnißobject. Nichtsdestoweniger werden ihm Prädicate zugelegt, welche auch den existirenden Individuen eigen sind; also ist die durch jene Begriffe dargestellte Wesenheit dieselbe, welche in den Einzeldingen enthalten ist. Sonst könnten wir nicht mit Wahrheit jene Urtheile und Sätze aussprechen, und die durch sie ausgedrückte Erkenntniß hätte nicht mehr das wirkliche Sein zum Gegenstande, sondern gewisse, den platonischen ähnliche Formen des Geistes, welche nicht Bestandtheile der Dinge sind, sondern einfache Typen und abstrakte Urbilder derselben.

81. Um unsere Behauptung durch ein noch deutlicheres Beispiel anschaulich zu machen, wollen wir folgenden Syllogismus nehmen: der Mensch ist frei; Petrus aber ist ein Mensch: also ist Petrus frei. Nur insofern ist es möglich, auf die Freiheit des Petrus zu schließen, als in dem Obersatze angenommen wird, daß die Freiheit eine Eigenschaft des Menschen ist, von dem in dem Untersatze die Identität mit Petrus behauptet wird. Nun ist es aber gewiß, daß das Subject Mensch im Obersatze, von dem ausgesagt wurde, daß es Freiheit habe, allgemein war, und zwar ohne daß gerade die Allgemeinheit in's Auge gefaßt wurde, sondern in Bezug auf das vorgestellte Object; denn diesem und nicht der Allgemeinheit würde jenes Prädicat beigelegt. Ist also wahr, was im Untersatz behauptet wird, nämlich die Identität zwischen Petrus und dem Subject Mensch im Obersatze; so folgt daraus, daß das Subject im Obersatze, Mensch, dasselbe Sein wie Petrus (das direkte Erkenntnißobject) hat, obgleich es abstrakt aufgefaßt wurde, nämlich ohne die Petrus eigenthümliche Individualität. Kraft dieser Abstraktion von den individuellen Eigenschaften des Petrus kann die so erfaßte Natur nachher Prädicat in anderen Sätzen werden, in denen das Subject nicht mehr Petrus, sondern ein anderes menschliches Individuum ist.

82. Zu größerer Klarheit wollen wir dasselbe auf eine andere Weise noch vorlegen. Ich erfasse mit der Vernunft das Object Mensch; darauf irgend ein Individuum, z. B. Petrus; diesem lege ich nun jenen ersten Begriff bei und sage: Petrus ist ein Mensch. Dieser Satz wäre falsch, wenn das im Begriff Mensch gedachte Sein nicht dasselbe wäre, welches Petrus hat in Bezug auf seine Natur. Denn das Verbindungswort ist drückt die Identität zwischen Subject und Prädicat aus. Und dieses ist so wahr, daß, wo die Identität nicht stattfindet, das Zeitwort ist nicht gesetzt werden kann, sondern irgend ein anderes. So kann man von einer Statue, welche z. B. Alexander darstellt, wenn man genau sprechen will, nicht sagen: die Statue ist Alexander; da die Darstellung nicht mit dem dargestellten Object eines ist. Um das Bindewort ist anzuwenden, müssen die Ausdrücke dergestalt formulirt werden, daß eine wahre Identität zwischen ihnen statt hat; und somit müßte man im diesen Falle sagen: diese Statue ist eine Abbildung Alexanders. Hier ist das Object Statue ganz dasselbe, als das Prädicat Abbildung Alexanders. Kann man dagegen sagen: Petrus ist ein Mensch, so folgt daraus, daß das Erkenntnißobject Mensch dem Sein nach iden=

tisch ist mit Petrus, obgleich es abstrakt aufgefaßt wurde, nämlich in Bezug auf die Bestandtheile der einfachen Natur, ohne die Eigenschaften seiner concreten Individualität.

83. Um jeder Verwirrung, die aus den Ausdrücken entstehen könnte, vorzubeugen, so ist auf die Frage, ob das Allgemeine wirklich in den Einzeldingen existire oder nicht, mit folgender Unterscheidung zu antworten: Wenn unter dem Allgemeinen die vom Geiste erfaßte Wesenheit, welche nachher durch Reflexion die Eigenschaft der Allgemeinheit formal erhält, verstanden wird, so existirt diese fürwahr in den Individuen, obgleich der Geist bei der Auffassung derselben von ihrer Individualität absieht. Versteht man dagegen unter dem Allgemeinen die Wesenheit nicht mehr an und für sich genommen, sondern insofern sie durch die abstrakte Existenz-Weise, die sie im Geiste hat, eine viele Individuen darstellende Form wird, so ist dasselbe unter diesem Gesichtspunkte nicht wirklich (actu) in den Einzeldingen, sondern nur in potentia; insofern nämlich die den Einzeldingen eigene Wesenheit abstrakt erfaßt und der Reflexion unterworfen werden kann, durch welche der Geist in derselben die Beziehungsfähigkeit auf viele Individuen erkennt und so jene Wesenheit formal (actu) allgemein macht.

Darum stimmt der h. Thomas mit Recht dem Aristoteles bei, wenn dieser sagt, daß unter verschiedener Rücksicht das Allgemeine in den Einzeldingen und außerhalb derselben ist; und er rühmt jenen weisen Ausspruch des Bonthius, daß ein und dasselbe Ding Object des Sinns und der Vernunft sein kann; indem es von jenen als Einzelding, von diesen allgemein und abstrakt erfaßt wird. Die Worte des heiligen Lehrers sind: „Die Behauptung des Aristoteles ist wahr, daß nämlich das Allgemeine in Vielen sich findet, und zugleich eine Einheit außerhalb jener Vielen ist. Mit diesen Worten wird das doppelte Sein des Allgemeinen berührt; nämlich insofern das Allgemeine in den Dingen, und insofern es in dem Geiste ist. Und in Bezug auf das Sein, welches es in dem Geiste hat, ist es eine logische Einheit, welche von vielen Dingen ausgesagt werden kann; aber in Bezug auf das Sein, welches es in den Dingen hat, ist es nichts anderes als eine Natur, welche nicht wirklich (actu), sondern nur in potentia allgemein ist: denn durch die Vernunft kann sie allgemein werden. Und deßwegen sagt Bonthius, daß das Object allgemein sei, wenn es von der Vernunft, individuell, wenn es von den Sinnen erfaßt wird; denn eine und dieselbe Sache, welche bestimmt und individualisirt war in den einzelnen Menschen durch die Materie, wird nachher allgemein durch die Thätigkeit der Vernunft, welche sie von den individuellen Bestimmungen des Raumes und der Zeit läutert.

Siebenter Artikel.

Zur direkten Auffassung des Allgemeinen genügt dem Geiste seine Abstraktionsfähigkeit.

84. Die letzten Worte der oben angezogenen Stelle klären uns über die Art und Weise auf, wie das Universale Object der direkten Erkenntniß werden kann, ohne daß man zu einer unmittelbaren Anschauung oder zu anderen willkürlichen Hypothesen die Zuflucht nehmen müßte, welche mit unbezweifelten That-

sachen des Bewußtseins im Widerspruch stehen. „Eine und dieselbe Natur, welche in den concret existirenden Wesen durch die Materie individualisirt war, wird Object der Vernunft und allgemein durch die Thätigkeit des Geistes, der sie von den Bestimmungen des Raumes und der Zeit, welche ihr dem wirklichen Dasein nach eigen sind, läutert." Das Sein, welches in den Dingen ist, ist Gegenstand des intellectuellen Erkenntnißaktes; aber es ist Gegenstand dieses Aktes, nicht insofern es sinnlich, sondern insofern es intelligibel ist. Wie aber wird es intelligibel? Durch die Abstraktionsfähigkeit der Vernunft. Denn Object der Sinne ist die Erscheinung oder das Faktum, und somit etwas Concretes, denn jedes Faktum ist concret. Dagegen ist das Object der Vernunft die Wesenheit selbst. Mit anderen Worten, Object der Sinne ist das quod est in den körperlichen Dingen, welche auf die Organe einwirken können; aber Object der Vernunft ist nicht das quod est, sondern das quid est. Deßhalb ist in Bezug auf uns das erste Erkenntnißobject immer ein abstraktes. Denn wie wir in dem ersten Artikel dieses Kapitels sagten, muß sich unser Geist in dem Stadium des gegewärtigen Lebens auf die sinnlichen Dinge hinwenden, welche, da sie durch die Materie individualisirt sind, durch die Vernunft nicht erfaßt werden können, wenn sie nicht von ihren individuellen Bestimmungen abgesondert werden[1]). Nun aber existirt das Abstrakte wirklich in dem Concreten, welches nichts anderes ist, als das indiviqualisirte Abstrakte selbst; die Wesenheit subsistirt in der Erscheinug, in dem Factum, welches nichts anderes ist, als die wirkliche und bestimmte Existenz einer gegebenen Wesenheit. Damit also das Abstrakte in seiner reinen Gestalt dem Geiste anschaulich werde, ist nichts anderes erforderlich, als daß es von seinen individuellen Eigenschaften abgesondert werde; und zur Wahrnehmung der einfachen Wesenheit einer Sache braucht man nur von der wirklichen Existenz derselben abzusehen. Zu diesem Zweck aber genügt gewiß die Fähigkeit zu abstrahiren, mit der ohne Zweifel unser Geist begabt ist. Das Concrete also, welches wir durch die Sinne wahrnehmen, wird der Vernnuft erkennbar, d. h. wird intelligibel, insofern es der Abstraktion unterworfen wird; denn dadurch legt es die materiellen Bestimmungen, die ihm seiner concreten Existenz nach anhingen, ab, so daß die reine Wesenheit in idealer Weise übrig bleibt, welche, wie wir sagten, das eigenthümliche Object der Vernunft ist. Deßhalb kann man ganz gut sagen, daß vermittelst dieser Abstraktion dasselbe Object, welches in einer Hinsicht sinnlich ist, unter einer anderen intelligibel ist. Denn durch die Abstraktion wird es wahr, daß das Besondere allgemein wird: singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.

85. Es darf keine Schwierigkeit machen, daß in dem durch die Sinne wahrgenommenen Object die Wesenheit mit der Individualität zusammenfällt; die menschliche Natur im Allgemeinen und die individuelle menschliche Natur des Petrus oder jedes anderen menschlichen Individuums sind nicht zwei verschiedene Dinge. Denn diese Identität macht nicht die Abstraktion und Analesis des Geistes unmöglich; wenn es nur in der identischen Sache verschiedene Hinsichten

1) Intellectus est universalium et non singularium, quia materia est individuationis principium. S. Thomas. Contra Gentiles, l. 1. c. 45.

und Betrachtungsweisen geben kann. In der That, ist es nicht eine ganz gewisse und von Allen anerkannte Wahrheit, daß unser Geist die Fähigkeit besitze einen und denselben Begriff in mehrere Elemente zu zerlegen? Und werden nicht die ersten Grundsätze der Vernunft gerade deßwegen analytische Urtheile genannt, weil sie aus zwei unter sich identischen und nur durch Analysis des Geistes geschiedenen Ideen entstehen? So sagt man z. B., das Ganze ist größer als der Theil. Ohne Zweifel wird im Subject und Prädicat dieses Satzes eine und dieselbe Sache ausgedrückt. Nichtsdestoweniger sind die Ausdrücke verschieden; denn der Begriff des Subjectes drückt das Ganze absolut aus; der Begriff des Prädicates aber stellt das Ganze unter einem relativen Gesichtspunkte dar, nämlich in der Beziehung zu den Theilen, aus denen es besteht. Für die Schärfe des Geistes ist kein Ding so einfach, daß es nicht in mehrere Elemente aufgelöst und zerlegt werden könnte. Nur darf es nicht so einfach sein, daß es gar keine Seite darbietet, von welcher bei der Betrachtung abgesehen werden kann; wie es bei dem ganz abstrakten Begriff des Seins der Fall ist, welcher wegen seiner größten Unbestimmtheit nicht weiter zerlegt werden kann. Wo aber der Geist irgend etwas Bestimmtes antrifft, da dringt er mit der Schärfe seiner Fähigkeit ein und löset und trennt die verschiedenen Elemente, um sie nachher zu einem Ganzen mit deutlicherer Erkenntniß wieder zu vereinigen. Wenn er dieses bei den Begriffen vermag, welche er schon besitzt, warum sollte es ihm nicht schon zum erstenmal möglich sein, wo er sich zu einem durch die Sinne wahrgenommenen Object hinwendet, um die Entwicklungsweise seiner Kenntnisse zu beginnen?

86. Man wird einwenden, daß es nicht möglich sei, weil die Vernunft, um die Abstraktion an einem Object zu vollbringen, dasselbe schon gegenwärtig haben muß. Nun kann es ihr aber nicht gegenwärtig sein, außer insofern sie es schon erfaßt, und sie kann es nur erfassen, nachdem sie es schon abstrahirt hat; denn durch die Abstraktion wird es ja intelligibel. Somit befinden wir uns in einem Zirkel, in welchem wir von dem Punkte selbst ausgehen, zu dem wir gelangen wollen.

Diesen Einwurf, welcher der stärkste gegen diesen Punkt ist, werden wir erledigen, wenn wir von dem Ursprung der Idee handeln. Für jetzt werde ich nur kurze Andeutungen geben, welche hinreichen, um den gefürchteten Zirkel zu vermeiden. Vor Allem ist zu bemerken, daß die Abstraktionsfähigkeit eine Kraft ist, mit der die Vernunft begabt ist, insofern unter dieser das gesammte vernünftige Erkenntnißvermögen verstanden wird, ferner daß der Akt, der von ihr ausgeht, nicht der Zeit, sondern bloß der Natur nach früher ist, als die Erkenntniß. Der Grund davon ist, weil das mit Vernunft begabte Subject nur in der Erkenntniß seine Thätigkeit äußern kann; nur durch die Betrachtung verschiedener Beziehungen wird es möglich, eine Aufeinanderfolge verschiedener Akte dabei zu unterscheiden. So z. B. sprechen wir von Analysis des Geistes, von Aufmerksamkeit des Geistes, von Beistimmung des Geistes, Vergleichung u. s. w. In der Wirklichkeit gibt es keinen Augenblick, in welchem nicht eine Erkenntniß stattfindet; eben deßhalb, weil die Vernunft die Fähigkeit zu erkennen ist und diese nur in der Erkenntniß thätig werden kann. Weil aber manchmal die

Vernunft die verschiedenen Beziehungsweisen des erfaßten Gegenstandes von einander trennt, so wird diese ihre Operation Analysis genannt. Insofern sie bei der Betrachtung eines Gegenstandes verweilt, wird ihr die Aufmerksamkeit zugeschrieben. Insofern sie zwei oder mehrere Dinge betrachtet und die gegenseitigen Beziehungen entdeckt, kömmt ihr die Vergleichung zu u. s. w. Auf ähnliche Weise verhält es sich in unserm Falle. Man darf nicht meinen, daß die Thätigkeit der Vernunft in Bezug auf das durch die Sinne wahrgenommene Object nicht mit einem Erkenntnißakte, sondern nur mit einer Scheidung beginne, gleichwie der Wärmestoff z. B., welcher, wenn er in Molecülen des Eisens eindringt, sie von einander entfernt; sondern es ist ein und derselbe Moment, in welchem sie durch einen und denselben Akt abstrahirt und zugleich erkennt; denn sie erkennt, indem sie abstrahirt, nämlich indem sie das Object bloß von einer Seite auffaßt, ohne auf anderes zu merken, das sie nichts angeht. Wenn uns jener Moment als ein doppelter erscheint, so kommt dieses von der doppelten Wirkung her, die durch jenen Akt hervorgerufen wird, nämlich daher, daß in dem Object die wesentlichen und unwesentlichen Bestandtheile vereint, und demnach nur jene Gegenstand der Erkenntniß wurden.

87. So lehrt ausdrücklich der h. Thomas: „Jene Abstraktion, sagt er, darf jedoch nicht als eine reale, sondern nur als eine logische angesehen werden. Denn wie wir bei den Sinnen sehen, daß gewisse Objecte, obgleich sie in der Wirklichkeit mit einander verbunden sind, dessenungeachtet von den einzelnen Sinnen getrennt, nämlich eines oder das andere, erfaßt werden: sowie z. B. der Gesichtssinn die Farbe des Apfels wahrnimmt ohne seinen Geruch wahrzunehmen: so kann dies noch vielmehr bei der Vernunft geschehen, Denn obgleich die specifischen oder generischen Bestandtheile nur in den Einzeldingen existiren, so kann man dennoch einen ohne den andern auffassen. So kann man den Begriff eines lebenden und fühlenden Wesens bilden, ohne den des Menschen oder des Esels oder einer andern Gattung; und man kann den Menschen denken, ohne Plato oder Sokrates zu denken; und Fleisch, Gebeine, Seele sich vorstellen, ohne jedoch diese oder jene bestimmten Gebeine sich vorzustellen; so erfaßt und begreift auch die Vernunft die abstrakten Wesenheiten, d. h. das Allgemeine ohne das Individuelle. Und dann ist diese Erkenntniß nicht falsch; weil die Vernunft nicht urtheilt, daß ein Ding ohne das andere wirklich existire, sondern sie erfaßt und urtheilt über das eine, ohne das andere zu erfassen, oder darüber zu urtheilen [1]).

---

1) Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis quod, licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus, vel alius sensus, potest unum apprehendere, altero non apprehenso; ut visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem colori conjunctum non apprehendit: sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva. Quia licet principia speciei vel generis nunquam sint, nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum, non apprehenso altero. Unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus: et potest apprehendi homo, non apprehenso Sorte vel Platone: et caro et ossa et anima, non apprehensis his carnibus et his assibus: et sic semper intellectus formas

88. Die Abstraktion also, wodurch, nach der Lehre des h. Thomas, die allgemeinen Begriffe gebildet werden, besteht darin, daß die Vernunft bei ihrem Erkenntnißakt ein Ding von einem andern absondert, indem sie zugleich abstrahirt und erkennt. Will man jedoch die natürliche Ordnung jener zwei Akte, der Abstraktion nämlich und der Erkenntniß, welche der Zeit nach zusammenfallen, angeben, so ist es klar, daß der zweite durch den ersten bedingt wird; denn die Vernunft erkennt insofern durch ihren Akt, als sie abstrahirt; indem sie nur die Wesenheit erfassen kann. Diese wird aber in dem concreten Objecte nur insofern sichtbar, als die Vernunft die individuelle Bestimmungen davon scheidet und wegnimmt.

89. Die Gegenwärtigkeit des Objects ferner, von dem eine Wesenheit abstrahirt werden soll, wird durch die sinnliche Wahrnehmungskraft vermittelt. Denn da diese in derselben Seele, zu der die Vernunft gehört, wurzelt, so kann sie kein Object erfassen, ohne daß dasselbe dadurch zugleich auch der Vernunft vergegenwärtigt werde, welche die allgemeine Fähigkeit ist, Alles, was Sinn hat, zu erkennen. Auch ist diese Vergegenwärtigung des Objects durch die sinnliche Wahrnehmung hinreichend, um die Vernunft zur Thätigkeit zu veranlassen. Denn zwischen den verschiedenen Fähigkeiten, welche in demselben Princip wurzeln, und im Verhältnisse von niederen zu höheren einander untergeordnet sind, besteht eine solche Harmonie, daß wenn die eine beschäftigt ist, auch die andere thätig wird; und daß alle dasselbe Object erfassen, jede aber nach ihrer Weise und mit dem ihr entsprechenden Akt. So ist der Wille thätig, wenn die Vernunft sich beschäftigt, indem jener das als gut liebt, was der Verstand als wahr erkennt; und auf die Wahrnehmung der äußeren Sinnesorgane folgt sogleich ein Akt der Einbildungskraft, welche jene sinnliche Darstellung in sich nachbildet und bei sich behält, um sie auch bei Abwesenheit des Objectes zu reproduciren.

90. Dieses vorausgesetzt, hat die Lösung des obengemachten Einwurfes keine Schwierigkeit mehr. Es ist ganz wahr, daß die Vernunft die Abstraktion an einem Object nicht verrichten kann, wenn dieses ihr nicht gegenwärtig ist! aber es ist durchaus unrichtig, daß sie es auch schon zum voraus erkannt haben muß, um dasselbe gegenwärtig zu haben. Dies ist dann nothwendig, wenn es sich um eine Abstraktion reflexer Art handelt, wo der Geist eine schon erfaßte Idee in mehrere Elemente zerlegt; oder wenn die Vernunft zu ihrer Thätigkeit durch einen freien Willensakt sich bestimmen müßte. Aber Beides findet hier nicht statt. Denn es handelt sich um die Abstraktion zur Bildung von Begriffen, welche zu der direkten Erkenntniß gehören, um die ersten nämlich, welche im Geiste entstehen, und zu deren Abstraktion unsere Vernunft von Natur aus instinktmäßig bestimmt ist, vorausgesetzt, daß ihr das Object vermittelst der Sinne gegenwärtig ist. Außerdem ist diese Abstraktion der Zeit nach nicht eher als die Auffassung des Objects, indem nämlich unser Geist durch denselben Akt,

---

abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus; quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno non judicando de altero, Opusc, 63. De potentiis Animae cap. 6.

der zugleich Abstraktion und Erkenntniß ist, in dem complexen Object, welches durch die Sinne vorgestellt wird, ein Ding ohne das andere erfaßt, d. h. die innerste Natur ohne ihre individuelle Bestimmungen, die Wesenheit ohne das Subject, welches dadurch bestimmt wird. Um dieses anschaulich zu machen, bediente sich der h. Thomas des Gleichnisses von dem Auge, welches die Farbe eines Apfels wahrnimmt, nicht aber den Geruch desselben; weil jene und nicht dieser das eigenthümliche Object des Gesichtsinnes ist. Wenn wir also die Sache einfach betrachten, wie sie in der Wirklichkeit vor sich geht, ohne subdile Erklärung zu versuchen, werden wir finden, daß das universale directum folgendermaßen gebildet wird: Das sinnliche Vermögen bietet der Vernunft ein concretes Object dar, worin diese die Wesenheit auffaßt, das quod quid est, ohne die individuellen Bestimmungen desselben zu berücksichtigen. Fragt man aber nach der Art und Weise, in welcher unsere Vernunft einen solchen Akt vollbringen kann, so sehen wir, daß sie dazu nur der Abstraktionsfähigkeit bedarf; wie wir in dem Kapitel über den Ursprung der Ideen ausführlich zeigen werden.

Achter Artikel.

Die aufgestellte Theorie öffnet den Weg zur Lösung der Frage über den Ursprung der Ideen.

91. Jedermann sieht, daß die Theorie über die Bildung der allgemeinen Begriffe im Wesentlichen mit der über die Entstehungsweise der Ideen zusammenfällt. Fürwahr, unsere Erkenntniß reducirt sich ihrem ganzen Umfange nach auf Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Da die Urtheile aus den Begriffen entstehen, so können dieselben keine besondere Schwierigkeit bieten; ebenso wenig die aus den primitiven, bekannten Urtheilen durch sich selbst abgeleiteten Schlußfolgerungen. Denn setzt man, daß der Geist die Begriffe von Ursache und Wirkung hat, von Substanz und Accidens, so genügt die einfache Vergleichung, um ihre gegenseitige Relation zu entdecken und das Urtheil zu bilden. Die Accidentien müssen von der Substanz getragen werden; die Wirkung setzt die Ursache voraus, das bedingte Sein hängt von dem unbedingten ab, u. s. w. Um ferner aus jenen Urtheilen Schlußfolgerungen in Bezug auf die wirklich existirenden Dinge abzuleiten, ist nichts anders erforderlich, als jene Principien auf bestimmte Wesen, welche unter die innere oder äußere Erfahrung fallen, anzuwenden.

Die ganze Untersuchung also kömmt auf die Erklärung des Ursprungs der einfachen Begriffe zurück. Diese aber stellen entweder einzelne und concrete Wesen dar, oder die allgemeine und abstrakte Wesenheit derselben. Die individuellen und concreten Dinge sind Gegenstand der Sinne und des Bewußtseins; von der Vernunft werden sie als solche nur mit Hilfe der sinnlichen Vorstellungen erkannt, wie wir oben gesagt haben (n. 56). Demzufolge kömmt die ganze Frage auf die Untersuchung jener intellectuellen Begriffe zurück, wodurch die Wesenheit der Dinge erkannt wird; in ihnen besteht das wahre Eigenthum unseres Geistes, welches in keiner Weise den Sinnen gemeinschaftlich sein kann,

indem diese sich einzig und allein auf die Einzeldinge der sichtbaren Welt erstrecken.

92. Aus dem Gesagten ist auch ersichtlich, wie richtig manche Scholastiker die Vernunft definirten als die Fähigkeit, das Allgemeine aufzufassen; und im Gegensatz dazu das Sinnesvermögen, die Fähigkeit, das Individuelle wahrzunehmen, nannten. Ebenso ergibt sich hieraus, wie die verschiedene Erklärungsweise von dem Ursprung der allgemeinen Begriffe das Fundament der verschiedenen philosophischen Systeme ist. Denn diese Frage berührt die wesentlichsten Grundlagen der Wissenschaft; und ihr Einfluß erstreckt sich auf die wichtigsten Punkte. Ich will damit nicht sagen, daß das ganze Gebäude unserer Kenntnisse schwankt, so lange die Controverse über die allgemeinen Begriffe nicht entschieden ist; dies wäre ebensoviel als behaupten, man könne die Natur und Beschaffenheit einer Pflanze und ihrer Frucht nicht erkennen, bis die Art und Weise ihrer Entstehung und Entwicklung aus dem Samenkorn begriffen sei. Allein es ist gewiß, daß, wenn einmal jene Untersuchung aufgenommen wird, jeder dabei unterlaufende Irrthum die ganze Wissenschaft berühren wird; gleichwie ein Fehler an der Wurzel den ganzen Baum beschädigt. Wie also entstehen und von welcher Beschaffenheit sind die ersten Elemente unserer intellectuellen Erkenntniß? Die Antwort auf diese Frage qualificirt die verschiedenen Systeme. Sind diese Elemente nichts anderes als vervollkommnete und umgestaltete Sinneswahrnehmungen, so haben wir den Sensualismus. Sind diese subjective Formen des Geistes, so folgt der Idealismus. Hält man sie für reflexe Anschauungen des Seins, so entsteht der Ontologismus. Sagt man, daß es Schöpfungen des zum höchsten Princip der Wahrheit erhobenen Ich's sind, oder auch ideale Manifestationen der einen absoluten Substanz, so folgt der subjective oder objective Pantheismus. Und so fortfahrend sieht man, wie die verschiedene Lösung jenes Problems hinreicht, um die ganze Gestaltung eines Systems zu erklären; und wie ein kleiner Irrthum, in den Principien in den Folgerungen zu einer totalen Verirrung führt.

Neunter Artikel.

Rückblick auf das bisher Gesagte.

93. Ehe wir weiter gehen, wollen wir ein wenig stehen bleiben, um mit einem Blick den ganzen Weg, den wir bis jetzt zurückgelegt haben, zu überschauen. Dies that auch der weise Virgilius mit Dante bei jenem mühevollen Aufsteigen in dem Fegfeuer:

„Bis daß er sprach: „Zu Boden blicke hier,
Um, was dein Fuß beschreitet, zu gewahren,
Denn zu des Weges Kürzung frommt es dir[1]).“

Dieser Rückblick wird um so vortheilhafter sein, als durch Auffrischung der schon entwickelten Begriffe die Ableitung der daraus zu ziehenden Folgerungen klarer und leichter werden wird. Die also bisher bewiesenen Sätze lassen sich in folgenden zusammenfassen:

---

1) Dante, Fegf. Ges. 12.

I. Die Idee, welche zur speculativen Erkenntniß gehört, ist die Aehnlichkeit oder das Bild des erkennenden Gegenstandes, und zugleich eine Bestimmung (Form) des erkennenden Subjectes. Sie kann in actu primo oder in actu secundo sein. Denn die Aehnlichkeit des Objectes kann entweder als Princip der Erkenntniß betrachtet werden, insofern sie durch das Object in dem Erkenntnißvermögen hervorgebracht wird, um dieses gewissermaßen zu befruchten und zu der intellectuellen Thätigkeit fähig zu machen; oder in dem Erkenntnißakte selbst als vollendeter Ausdruck des Geistes, insofern dieser eine Wiedererzeugung des Objectes ist, welche die Vernunft in ihrem Innern vollzieht. In dem ersten Falle haben wir die Idee in actu primo, welche der h. Thomas gewöhnlich species iutelligibilis nennt und welche wenigstens eine virtuelle Vorstellung des Objectes sein muß, gleichwie der Same von der Pflanze. Im zweiten Falle haben wir die Idee in actu secundo, welche der h. Thomas gewöhnlich Wort des Geistes nennt, und welche das Object vollkommen ausdrückt, indem sie die Wesenheit desselben in idealer Weise gleichsam wiedererzeugt.

II. Die Idee, nach ihrer eigenen physischen Realität betrachtet, ist subjectiv, indem sie in dieser Hinsicht nichts anderes ist, als eine Bestimmung des Erkenntniß-Vermögens oder Aktes. Wer das Gegentheil behauptet, widerspricht nicht allein der gesammten Menschheit, welche in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die Idee dem Object immer entgegensetzt, sondern hebt auch jeden Unterschied zwischen der subjectiven und objectiven, idealen und realen Ordnung auf, wodurch am Ende unserem Geist jeder Begriff genommen wird; da es unmöglich ist, einen Begriff zu denken ohne eine den Geist informirende Vorstellung des Objectes, und diese nicht möglich ist, wenn sie nicht von dem vorgestellten Object verschieden ist.

III. Diese subjective Beschaffenheit der Idee steht der Objectivität unserer Erkenntniß nicht im Wege, indem die Idee nicht das Erkenntnißobject, sondern das Mittel ist, durch welches und in welchem jenes erkannt wird. Sie macht es uns möglich, das Object zu erfassen, aber sie wird nicht selbst Object, außer bei der Reflexion, wenn der Geist auf seinen eigenen Akt sich zurückwendet, diesen selbst und die darin enthaltene Vorstellung betrachtet.

IV. Dieses vorausgesetzt fallen von selbst die Einwürfe der Ontologen, welche aus der Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Endlichkeit alles dessen, was in uns subjectiv ist, hergenommen werden. Denn die physischen Eigenschaften der Wesenheit des Erkenntnißmittels vermischen sich mit denen des erkannten Objectes, wie auch umgekehrt die physischen Eigenschaften des erkannten Objectes sich nicht mit denen des Erkenntnißmittels oder des erkennenden Subjectes vermischen. Wäre dem nicht so, so könnte der geschaffene Geist, weil er von Natur aus ein bedingtes und endliches Wesen ist, niemals Gott erkennen, welcher das unbedingte und unendliche Wesen ist; und der göttliche Geist könnte wegen seiner Immaterialität und höchsten Einfachheit keine Ideen von den körperlichen Wesen haben, welche materiell und zusammengesetzt sind. Daß die Idee auf dieses oder jenes Object sich erstreckt, ist kein Grund dafür, daß sie auch an den Eigenschaften desselben wirklich Antheil haben muß; ebenso, wie eine Statue, welche ein leben-

des Wesen vorstellen soll, nicht das Leben desselben besitzen, sondern nur seine Züge darstellen muß.

V. Die Idee, als Vorstellung oder Bild betrachtet, ist objectiv, denn so bezieht sie sich ganz auf das Object und stellet nichts, als dieses vor. Sie verbirgt ihre eigene Realität, um dem Auge des Geistes nur den vorgestellten Gegenstand zu zeigen; gleichwie ein Spiegel, dessen Dimensionen denen des darin reflektirten Gegenstandes vollkommen gleich sind. Es ist offenbar, daß das Auge, welches einen solchen Spiegel vor sich hätte, nichts anderes in ihm und durch ihn sehen würde, als das Object; und man könnte auch ohne eine besondere und neue Betrachtung nicht erkennen, daß der Gegenstand in diesem Falle vermittelst eines Spiegels gesehen würde. Mit andern Worten, obgleich die Idee in dem Geiste das Sein selbst, oder besser die Wesenheit eines von dem Geiste verschiedenen Dinges wiedererzeugt, und deßwegen vom h. Thomas forma rei praeter ipsam existens genannt wird; so erfaßt dennoch der Geist jene Wesenheit in absoluter Weise, absehend sowohl von ihrer realen als idealen Subsistenz und betrachtet sie nur nach ihren innern Bestandtheilen.

VI. Das Object, welches durch die Idee aufgefaßt wird, ist eigentlich das Allgemeine. Denn die Idee gehört der Vernunft an, und unsere Vernunft erfaßt in den sinnlichen Dingen, mit welchen unsere Erkenntniß beginnt, direkt nur die Wesenheit, abstrahirend von den materiellen und individuellen Eigenschaften, welche das Object in sich selbst hat, und mit denen es von den Sinnen wahrgenommen wird: Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.

VII. Das Universale wurde von uns in das universale reflexum und directum eingetheilt; denn die Wesenheit, welche in der Idee abstrakt erfaßt wird, ist entweder Gegenstand der direkten Erkenntniß, in der sie von der Vernunft bloß ihrer objectiven Realität nach betrachtet, und nichts anderes berücksichtigt, oder sie ist Gegenstand eines reflexen Aktes, in dem die Vernunft jene schon abstrahirte Wesenheit als eine Form betrachtet, welche unzähligen wirklich existirenden oder bloß möglichen Individuen gemeinschaftlich sein kann. Im ersten Falle ist die Betrachtungsweise absolut, und das Universale ist nur Terminus der Erkenntniß; im anderer Falle ist sie relativ, und das Universale ist zugleich Terminus und objectives Mittel der Erkenntniß, insofern durch dasselbe die Einzelwesen vorgestellt werden [1]).

VIII. In dem universale directum können wiederum zwei Dinge betrachtet werden; das eine von Seiten des Objects, nämlich die Wesenheit, welche erfaßt wird; das andere von Seiten des Subjects, nämlich die Abstraktion [2]).

IX. Das universale reflexum drückt eine Natur oder Wesenheit aus, welche sich in unendlich vielen Individuen vorfinden kann. Unter diesem Gesichtspunkte also existirt es nicht wirklich in der Natur, sondern im Geiste, wo das erkannte

1) Habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago animae. S. Thom. De ente et essentia. c. 4.

2) Ipsa natura, cui accidit intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, est in intellectu. S. Thom. Sum. theol. 1. p. q. 85. a. 2.

Object eine abstrakte Seinsweise annimmt, vermöge deren es unter einem gemeinsamen Begriffe betrachtet werden kann, welcher alle Einzelwesen einer gewissen Gattung unter sich begreift, insofern er das ausdrückt, worin diese Einzelwesen einander ähnlich sind.

X. Dieses Universale wird durch Reflexion gebildet und erkannt, aber durch ontologische Reflexion, nicht durch psychologische; nämlich durch jene Art von Reflexion, welche den intellectuellen Akt nicht als eine Bestimmung des Subjectes, sondern als eine Vorstellung des Objectes betrachtet, so daß dabei das Object selbst jedoch in seiner idealen und abstrakten Seinsweise in Erwägung gezogen wird.

XI. Aus dem Gesagten folgt, daß auf die Frage, ob das Allgemeine in dem Geiste oder in den Dingen außerhalb des Geistes existirt, eine doppelte Antwort gegeben werden muß, je nachdem die Frage auf die eine oder andere Gattung des Universalen bezogen wird. Denn in Bezug auf das universale reflexum ist es klar, daß dasselbe formal und in actu in dem Geiste existirt, in den Dingen nur dem Fundamente nach und in potentia; da in diesen wirklich die Natur und die Wesenheit ist, welche durch die Abstraktion von den concreten Eigenschaften befreit, in dieser Art zum Object der Reflexion wird. Wird dagegen die Frage von dem universale directum verstanden, so kann man sagen, daß es in den Dingen ist in Bezug auf das objective Element, aber nicht in Bezug auf das subjective, d. h. in Bezug auf die Art und Weise, in welcher er es auffaßt. Weil Plato hierauf nicht aufmerksam war, hielt er dafür, daß die Erkenntnißobjecte in sich selbst subsistirten mit derselben Allgemeinheit, die sie im Geiste haben [1]). In diesen Irrthum Plato's fallen auch heutigen Tags viele Philosopheu, welche in dem Objecte durchaus dieselbe Seinsweise, welche es in der Erkenntniß hat, finden wollen; woraus denn so viele mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehende Systeme hervorgehen, welche statt Klarheit und Ordnung nur Dunkelheit und Verwirrung in die Ideen bringen. Das Richtige und Wahre ist, daß die Wesenheiten der Dinge entweder in sich selbst betrachtet werden können, und in dieser Hinsicht sind sie individuell in actu, und allgemein in potentia; oder sie werden betrachtet, insofern sie Object der Vernunft sind, welche mit ihrer Abstraktionskraft sie von ihrer concreten Individualität befreit und in dieser Hinsicht sind sie das universale directum; oder endlich können sie betrachtet werden, insofern sie schon durch die Vernunft abstrahirt und begriffen, mit den wirklich existirenden oder blos möglichen Einzelwesen verglichen werden, und dann haben wir das universale reflexum.

XII. Die Abstraktion, durch welche der Geist in dem Object die Wesenheit von ihrer concreten Existenz und von ihren individuellen Eigenschaften absondert, ist gleichzeitig mit der Erkenntniß und ist nicht der Zeit nach, sondern bloß der Natur nach früher. Dazu ist nothwendig, daß das Object uns gegenwärtig sei, und es wird uns gegenwärtig schon dadurch allein, daß es von den Sinnen wahrgenommen wird. Denn da die Sinnesfähigkeit in der einen und untheilbaren

---

1) Erravit (Plato) in sua positione, quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem. 1 S. Thom. in I. Metaph.

Seele des Menschen wurzelt, so kann sie kein Object wahrnehmen, ohne daß dasselbe dem ganzen Menschen gegenwärtig werde, und mithin auch allen jenen Fähigkeiten, welche unter sich derart geordnet und verbunden sind, daß, wenn die eine thätig ist, auch die andere sich regt, jede in der ihr entsprechenden Weise. Auch ist kein anderer Antrieb dazu nöthig; denn wie Leibniz richtig bemerkt, entspringt aus jeder Fähigkeit natürlicher Weise die Handlung, sobald ihr nur das Object gegenwärtig ist, und wenn von der andern Seite die Fähigkeit nicht durch ein inneres Hinderniß gehemmt wird[1]).

1) De toute tendence suit l'action, lorsqu'elle n'est point empêchée. Nouveaux Essais sur l'entendement humain. l. 2. ch. XXI.

Drittes Kapitel.

Antwort auf einige Einwürfe.

Erster Artikel.

Kurze Uebersicht der Einwürfe gegen die Lehre des h. Thomas.

94. Ein Anhänger der Schule Rosminis[1]), stellt unserer Theorie folgende Sätze entgegen, und glaubt, daß sie mit der Lehre des h. Thomas mehr übereinstimmten.

I. Die Idee ist das Object selbst, welches der Geist erfaßt.

II. Das Allgemeine, welches in den Ideen enthalten ist, ist nicht Produkt der Thätigkeit des Geistes, sondern Gegenstand seiner Anschauung. Wäre das erstere der Fall, so würde einerseits unser Geist Ewiges, Nothwendiges und Unveränderliches hervorbringen, was unmöglich ist, andererseits aber das Allgemeine nur ein Subjectives, eine Bestimmung der Seele sein, womit die Objectivität unserer Erkenntniß aufgehoben wäre.

III. Das Allgemeine subsistirt in keiner Weise in der Wirklichkeit, nicht einmal in potentia; denn was eine Sache nicht ist, kann sie nie werden. Es ist aber gewiß, daß die wirklich existirenden Dinge individuell und concret sind; also können sie nicht allgemein und abstrakt werden.

IV. Es ist unmöglich, daß ein concretes und äußeres Object vermittelst der Sinneswahrnehmung dem Geiste gegenwärtig werde; denn die Sinne nehmen nicht das Object selbst wahr, sondern nur die Wirkungen desselben, d. h. die Eindrücke, welche durch die äußeren Dinge in den Sinnesorganen bewirkt werden.

V. Erkenntniß den Sinnen zuschreiben, heißt ebensoviel, als diese mit der Vernunft confundiren, und ist somit Erneuerung des Sensualismus. Denn fürwahr, das erste, was an einer Sache erkannt wird, ist das Sein. Das Sein aber ist Object der Vernunft; also bleibt den Sinnen nichts übrig, denn außer dem Sein gibt es nichts anderes mehr.

VI. Um den Erkenntnißproceß gehörig zu erklären, muß man die Erkenntnißform der Wahrheit als uns angeboren betrachten; nämlich eine ganz allgemeine und abstrakte, von den Sinnen durchaus unabhängige Idee, welche bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmungen nach und nach entwickelt wird, und andere Ideen hervorbringt, ohne daß sie dabei sich selbst auflöst, sondern im Gegentheil immer dieselbe bleibend, Form und Grundlage aller andern wird.

VII. Diese Theorie ist durchaus geeignet, die Restauration der Philosophie zu fördern, der Religion zu dienen, und der menschlichen Gesellschaft zu nützen.

1) Die hier entwickelte Anschauung ist eine in der Gegenwart so sehr verbreitete, daß wir eine einläßliche Beleuchtung desselben für höchst wichtig halten.

95. Daß die einzelnen Punkte dieser Theorie mit der des h. Thomas in geradem Widerspruche stehen, bedarf keines Nachweises; es genügt die einfache Vergleichung derselben mit all dem, was wir bisher gesagt haben, oder auch nur mit der kurzen Uebersicht, die wir am Schlusse des vorigen Kapitels gegeben haben. Gewiß kann es keinen größeren Gegensatz zwischen zwei Theorien geben, als wenn die einzelnen Sätze der einen denen der anderen gerade widersprechen. So aber verhält sich die Sache in unserm Fall.

96. Unser Gegner sagt, daß die Idee das Erkenntnißobject sei: Der h. Thomas behauptet, daß die Idee nicht das Erkenntnißobject, sondern Mittel zur Erkenntniß des Objectes ist: Non est id, quod intelligitur, sed id, quo intelligitur.

Unser Gegner sagt, daß die allgemeinen Begriffe nicht durch Thätigkeit des Geistes entstehen; der h. Thomas behauptet, daß sie durch die Thätigkeit des Geistes gebildet werden. Una et eadem natura, quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus, quae sunt hic et nunc[1]).

Unser Gegner sagt, daß das Allgemeine nicht einmal in potentia in der Wirklichkeit existire, sondern daß es nur in dem Geiste sei; der h. Thomas behauptet, daß es sowohl in den Dingen, als in der Vorstellung enthalten sei: Sententia Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis et est unum praeter multa; et tangitur in hoc duplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, et aliud secundum quod est in anima[2]). Er fügt dann hinzu, daß insofern es in den Dingen ist, es das Allgemeine nicht in actu, sondern in potentia ist: Non est universalis actu, sed potentia[3]).

Unser Gegner sagt, daß die Sinneswahrnehmung die in den Organen bewirkte Veränderung zum Object habe; der h. Thomas behauptet, daß diese Meinung offenbar falsch sei: Quidam posuerunt, quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi . . . . Sed haec opinio manifeste apparet falsa[4]).

Unser Gegner sagt, daß den Sinnen keine Erkenntniß zuzuschreiben sei; der h. Thomas behauptet an vielen Stellen das Gegentheil: Homo cognoscit diversis viribus cognoscitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia[5]).

Unser Gegner nimmt eine uns angeborene, ganz allgemeine Idee an, nämlich die des Seins, welche ganz unabhängig von den Sinnen sei; der h. Thomas behauptet, daß auch die Idee des Seins durch Abstraktion aus der Sinneswahrnehmung gebildet werde: Lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas . . . . Sicut ratio entis et unius et hujusmodi[6]).

Unser Gegner sagt, die Idee des Seins sei so fruchtbar, daß sie den

1) Opusc. 55. De universal. tract. I.
2) Ebendas.
3) Ebendas.
4) Summa th. 1. p. q. 85. a. 2.
5) Summa th. 1. p. q. 57. a. 2.
6) Quaestio de Magistro, art. 1.

Keim aller anderen enthalten; nach der Lehre des h. Thomas ist dieselbe an und für sich selbst höchst unfruchtbar. Denn das Allgemeinere enthält nur in potentia das weniger Allgemeine; in magis universali continetur in potentia minus universale; und die Potenz bedarf einer Bestimmung, um zum Akt überzugehen.

Diese Antithese könnte leicht noch weiter durchgeführt werden, allein dieser Abriß wird für die Beurtheilung des Uebrigen genügen. Soviel dürfte gewiß sein: wenn, wie unser Gegner gesteht, die Lehre des h. Thomas die einzige ist, von der eine Restauration der Philosophie und ein harmonisches Zusammenwirken derselben mit der Religion zu hoffen ist, so wird dies offenbar nicht von einem Systeme gelten, welches, wie wir sehen, in allen einzelnen Theilen in offenbarem Gegensatz mit jener steht.

Zweiter Artikel.

Ueber die angebliche Unmöglichkeit, allgemeine Begriffe zu bilden.

97. Die Gründe, welche von dem Gegner vorgebracht werden, betreffen theils die Unmöglichkeit, allgemeine Begriffe zu bilden, theils die Unfähigkeit der Sinne, an der Erkenntniß Theil zu haben, theils endlich die Nothwendigkeit, eine ganz allgemeine Idee zuzulassen, welche unserem Geiste angeboren sei, ohne irgend eine Abhängigkeit von den Sinnen. Wir werden kurz auf alle antworten. Und um von der ersten Klasse anzufangen[1], so besteht dieselbe aus folgenden drei Beweisen: Erstens, ein Ding, welches in sich individuell ist, kann nicht allgemein werden, weil kein Ding das werden kann, was es nicht ist. Zweitens, wenn die Vernunft allgemeine Begriffe bilden könnte, so müßte sie dem Object Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit verleihen können, was ihr als einem bedingten und veränderlichen Wesen nicht möglich ist. Drittens, in diesem Falle würde der Geist etwas Subjectives zum Gegenstand haben, nämlich sein eigenes Produkt, wobei die Objectivität unserer Erkenntniß vernichtet würde.

98. Das erste dieser Argumente ist fehlerhaft in dem Princip, das angenommen wird, und in der Voraussetzung, auf die es sich stützt. Das Princip ist fehlerhaft, denn es ist im Allgemeinen fasch, daß kein Ding das werden kann, was es nicht ist. Der Marmor z. B. ist keine Statue, und kann es dennoch werden. Der Keim ist nicht die Pflanze, und wird es dennoch. Man müßte alle Causalität in der Natur läugnen, wenn man behaupten wollte, daß kein Ding das werden kann, was es nicht schon war; sie würde durchaus vernichtet werden; denn ihr Wesen besteht ja gerade darin, aus einer Sache das zu machen, was sie vorher nicht war. Nur dann kann eine Sache nicht werden, was sie war, wenn sie nicht einmal die Fähigkeit es zu werden hat. Aber dieses wird von unserm Gegner in Bezug auf das Object der allgemeinen Begriffe nicht dargethan; denn um es zu beweisen, bringt er keinen andern Grund vor, als daß das Object selbst individuell ist, d. h. nicht allgemein. Dies heißt aber ebensoviel als die Potenz einem Ding absprechen, weil es nicht den Akt hat wie wenn Jemand behaupten wollte, der Marmor könnte keine Statue werden,

weil er an und für sich selbst eine ungebildete Masse ist. Obgleich das Object individuell in actu ist, so ist es doch allgemein in potentia; indem es von der Vernunft abstrakt aufgefaßt werden kann, nämlich in seiner reinen Wesenheit, nach Entfernung der ihm seiner concreten Existenz nach zukommenden Bestimmungen.

Das Argument ist ferner mangelhaft in der Voraussetzung, auf die es gestützt ist; es scheint nämlich vorauszusetzen, daß zur Auffassung des Allgemeinen die Absonderung der individuellen Eigenschaften von der Wesenheit des Objectes sich auf die objective Realität der Dinge selbst beziehe; da sie doch nur auf die Begriffe sich erstreckt: Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem [1]). Denn es handelt sich nicht um die Hervorbringung eines allgemeinen Wesens, dergleichen eine platonische Form wäre, sondern es handelt sich einfach um die Bildung eines allgemeinen Begriffes, wodurch die wesentlichen Bestandtheile des Objectes erfaßt werden ohne die concrete und individuelle Existenz desselben; hiebei findet aber durchaus keine reale Veränderung in dem Objecte statt.

99. Man sage nicht, daß wenn das Object keine wirkliche Veränderung erleide, es auch nicht in ideeller Weise anders werden könne. Ein solcher Einwurf würde ja die falsche Ansicht Plato's erneuern, daß das Object in sich dieselbe Seinsweise haben muß, welche es im Geiste hat; dieser Irrthum war, wie der h. Thomas scharfsinnig bemerkt, die wahre Wurzel des falschen Systems jenes Philosophen: Erravit in sua positione, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit, sicut modus intelligendi rem [2]). Derselbe Irrthum ist bei näherer Betrachtung der Keim, aus welchem alle anderen falschen Theorien der heutigen Philosophen in tausenderlei Weise modificirt entsproßten und noch entsprossen. Die Meinung, daß das erkannte Object in sich selbst ebenso abstrakt sein müsse, als es durch die Erkenntniß wird, führte Plato zur Theorie von den allgemeinen Formen, welche außer Gott und außerhalb der sinnlichen Dinge in sich selbst subsistirten. Dieselbe Meinung veranlaßte Malebranche, die allgemeinen Begriffe durch die Anschauung der ewigen Ideen in dem göttlichen Geiste zu erklären; sie veranlaßte Kant, sie mit den Erdichtungen unseres Geistes zu confundiren; sie veranlaßte Gioberti, sie aus der unmittelbaren Anschauung des Seins oder Gottes abzuleiten; und sie verleitete auch unsern Gegner, ihnen jegliche reale Existenz unter concreter Form abzusprechen, und sie durch Entwickelung aus einer einzigen, ganz allgemeinen Idee zu erklären.

Der h. Thomas bemerkt richtig, daß die Seinsweise des Objectes nicht das Object ist; denn indem das Object vermittelst der Idee im Geiste aufgenommen wird, richtet es sich nach der Beschaffenheit des Subjectes, in welchem es aufgenommen wird, nicht nach derjenigen, welche es seiner wirklichen Existenz nach hatte: Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei [3]). Die Vernunft hat die Bestimmung, das Innere

---

1) S. Thom. Opusc. 63. De potentiis animae c. 6.

2) In I. Metaph.

3) Summa th. 1. p. q. 85.

der Dinge, d. h. ihre Wesenheit zu erfassen. Die Wesenheit aber an und für sich erfaßt, ohne Berücksichtigung der Seinsweise (welche gewiß nicht zu ihren Bestandtheilen gehört) gibt das Allgemeine. Und weil die Wesenheit wirklich außerhalb des Geistes, obgleich concret, existirt, und nach Abstraktion ihrer individuellen Beschaffenheit in sich selbst erfaßt werden kann, so darf man mit vollem Rechte sagen: das Allgemeine in den Dingen ist nicht in actu, sondern in potentia, und geht von der Potenz zu dem Akt über durch die Abstraktion des Geistes. Wollte man dieses läugnen, so müßte man einen von folgenden drei Sätzen aufstellen: daß entweder die von uns erfaßte Wesenheit in keiner Weise in der Außenwelt existirt; oder daß es unmöglich sei, die Wesenheit zu denken, ohne zugleich die individuelle Seinsweise derselben mitzudenken; oder endlich, daß unser Geist die Abstraktionsfähigkeit nicht habe. Aber keine dieser Behauptungen ist zulässig. Denn wenn wir z. B. den Menschen uns vorstellen, so denken wir den Menschen, welcher wirklich ist, sonst hätten wir keine Kenntniß von der Wirklichkeit, sondern nur von idealen Formen. Die Wesenheit ferner kann ohne bestimmte individuelle Beschaffenheit erfaßt werden, da diese nicht zu ihren nothwendigen Bestandtheilen gehört; sonst müßte auch überall, wo diese Wesenheit sich vorfindet, auch jene bestimmte individuelle Beschaffenheit sein; und somit könnte nur ein einziges Individuum existiren. Endlich kann man unserer Vernunft die Abstraktionsfähigkeit nicht absprechen, ohne ihre Natur zu zerstören; denn wie unser Gegner selbst behauptet, ist ihre natürliche Bestimmung, das quod quid est (Wesenheit) der Dinge aufzufassen; für den Menschen aber ist hiezu die Abstraktion nöthig.

100. Man wird entgegnen: Wenn das in sich selbst individuelle Object durch die Thätigkeit der Vernunft in ein allgemeines überginge, so würde der Geist bei der Auffassung des Allgemeinen etwas Subjectives, sein eigenes Erzeugniß betrachten.

Dieses war die dritte Einrede unsers Gegners, auf welche wir, weil sie hier wiederholt wird, vor der zweiten antworten wollen. Ich behaupte also, daß sie aus einem Mißverständniß entsteht, indem das universale directum mit dem universale reflexum verwechselt wird. Das universale reflexum ist die abstrahirte Wesenheit als solche betrachtet. Und da die Abstraktion Werk des Geistes ist, kann man sagen, daß der Geist bei der Erkenntniß des universale reflexum in dieser Hinsicht seine eigene Schöpfung betrachtet. Dasselbe kann aber nicht von dem universale directum behauptet werden: denn das universale directum ist zwar die abstrahirte Wesenheit, aber nicht ihrer abstrakten Seinsweise nach betrachtet; sondern nur insofern sie diese oder jene Wesenheit ist, abgesehen von jeder andern Betrachtungsweise. Die Abstraktion also, welche Werk des Geistes ist, macht keinen Theil des Objectes aus, welches erkannt wird, sondern hält sich ganz auf Seiten des erkennenden Subjectes. Der Blick des Geistes ist in diesem Falle einzig und allein auf die Wesenheit hingewendet; und die Wesenheit ist keine Schöpfung des Geistes, sondern etwas Reales und Objectives, das von ihr unabhängig ist. Die Abstraktion ist nicht wie ein Schleier, welcher das Object verhüllt, so daß man es nur durch diesen erblicken kann; noch ist es eine Form, welche ihm eine neue Aktualität oder Seinsweise

mittheile; sondern sie ist ein geistiger Akt, wodurch das Object unter einer gewissen Hinsicht mit Uebergehung einer andern aufgefaßt wird. Obgleich aber jedes wirklich existirende Wesen individuell und concret ist, so bietet es dennoch in seiner Einheit zwei Dinge der Betrachtung dar: die Wesenheit und die Existenz. Wenn es also ein Erkenntnißvermögen gibt, welches eines von diesen Dingen mit Uebergehung des andern aufzufassen im Stande ist, so wird dasselbe mit einer Abstrahirungskraft begabt sein, wodurch in idealer Weise jene Absonderung vollbracht wird; und nichts destoweniger wird der Gegenstand der Erkenntniß etwas Objectives, nicht etwas Subjectives sein; denn dieser Gegenstand ist die Wesenheit, welche im Object sich findet, nicht aber die vom Geiste vollbrachte Abstraktion.

101. Hiemit ist auch schon die dritte Einrede widerlegt, welch sagt, daß wenn der Geist das Allgemeine bildete, er dem Object die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit mittheilen müßte. Bei der Bildung der allgemeinen Begriffe (wir sprachen immer von dem universale directum) hat er nichts mitzutheilen, sondern zu entfernen. Er entfernt die individuellen und concreten Eigenschaften, um im Objecte auf die bloße Wesenheit, ohne die Existenz und anderes, was damit verbunden ist, zu kommen. Wenn die so erfaßte Wesenheit die Eigenschaften der Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit an sich trägt, so wird sich eine andere Controverse erheben, worin dieselben bestehen und woher sie kommen; was wir in einem besondern Artikel nachher untersuchen werden. Aber daraus, daß das Object diese Eigenschaften hat, würde man mit Unrecht folgern, daß sie ihm von dem Geiste mitgetheilt wären; denn, wie sich bei aufmerksamer Betrachtung ergibt, gehören dieselben nicht der von dem Geiste vollbrachten Abstraktion an, sondern der Wesenheit nach ihrem objectiven Gehalte, welche von der Vernunft nicht hervorgebracht, sondern nur erkannt wird. Doch wird der Gegner sagen: Obgleich dies wahr ist, so geben sich dennoch jene Eigenschaften nur kund, insofern die Wesenheit losgelöst von der Existenz betrachtet wird, wenn also die Wesenheit an und für sich nur vermittelst der Abstraktion erkannt wird, so müssen jene Eigenschaften von der Abstraktion herkommen. Auf ähnliche Weise könnte man sagen: Ein Bild Raphaels ist nicht sichtbar, wenn nicht die Hülle, womit es bedeckt ist, entfernt wird; wer also die Hülle wegnimmt, der theilt dem Bilde die Sichtbarkeit und alle anderen Vorzüge mit, die an ihm bewundert werden; somit würden wir in jenem Gemälde nicht mehr das Werk Raphaels schauen, sondern das Werk eines Aufsehers der Pinacothek, welcher den Vorhang zurückzog. Wer eine Bedingung setzt, oder ein Hinderniß entfernt, der wir dadurch noch nicht Urheber eines Werkes, noch der Eigenschaften desselben.

Dritter Artikel.

Ueber die Natur und Quelle der Nothwendigkeit und Ewigkeit, welche sich in der abstrahirten Wesenheit findet.

102. Woher kommt nun aber jene Nothwendigkeit und Ewigkeit in der vom Geiste betrachteten Wesenheit? Theilt sie der Geist ihr nicht mit, so werden

sie in dem Objecte selbst wurzeln. Da aber die Ewigkeit und Nothwendigkeit Eigenschaften Gottes sind, so müßten wir göttliche Eigenschaften den Geschöpfen zuerkennen, was offenbar pantheistisch wäre. Dieser angebliche Pantheismus ist eine bloß rhetorische Figur. Er wird gleich verschwinden, wenn wir ein wenig näher betrachten, worin denn jene Ewigkeit und Nothwendigkeit an den Erkenntnißobjecten, nämlich an den Wesenheiten, insofern sie Gegenstand unserer Erkenntniß sind, wirklich bestehen. Daraus wird es uns leicht sein, zu erkennen, woher diese Eigenschaften kommen und wie sie in dem Objecte sich uns kundgeben.

103. Was den ersten dieser Punkte betrifft, ist es klar, daß zwischen der Ewigkeit, welche sich an der vom Geiste betrachteten Wesenheit zeigt, und der Ewigkeit, welche dem göttlichen Wesen eigen ist, dasselbe Verhältniß stattfindet, wie zwischen dem Schatten und dem wirklichen Körper. Denn die Ewigkeit der von uns betrachteten Wesenheiten ist ideeller Natur, d. h. dem Objecte angehörig, insofern es Gegenstand einer geistigen Thätigkeit ist; die Ewigkeit dagegen, welche Gott eigen ist, ist eine reale, d. h. Gott eigen, insofern er in sich selbst subsistirt. Gott ist der Existenz nach ewig und in Bezug auf jede andere seiner Vollkommenheiten. Die Wesenheiten dagegen erscheinen als ewig, insofern bei ihrer Betrachtung von der Existenz abstrahirt wird, und mithin, insofern sie durch die Abstraktion auf den Bereich der bloßen Möglichkeit reducirt sind. Somit besteht ihre Ewigkeit vielmehr in einer Negation, als in etwas Positivem. Die Wesenheit an und für sich sieht von der Zeit ab, gleichwie das Allgemeine von dem Individuellen absieht; und es ist ganz natürlich, daß das von der Zeit ganz absieht, was durch Abstraktion von der Existenz erfaßt wird. Die abstrakt erfaßte Wesenheit statuirt weder diese noch jene Dauer; sie schließt keine Dauer ein, aber schließt sie auch nicht aus; sie verhält sich in Bezug darauf, so zu sagen, negativ. Der Grund davon ist, daß die Dauer durch die Existenz bedingt ist, hier aber nur die Wesenheit betrachtet wird. Diese Wesenheit enthält nur die Möglichkeit, jede beliebige Dauer anzunehmen, ohne Bestimmung einer besonderen Grenze. Kann aber damit die Ewigkeit Gottes verglichen werden? Die göttliche Ewigkeit ist positiv ihrem Begriffe nach, als ein vollkommener und gleichzeitiger Genuß von ganz unbegrenztem und unveränderlichem Leben. Die Ewigkeit Gottes wird nicht durch Abstraktion von seiner Existenz aufgefaßt, sondern als wesentliches Attribut derselben. Diese beiden Arten von Ewigkeit confundiren heißt also ebenso viel, als das infinitum mit dem indefinitum, die Möglichkeit mit der Wirklichkeit, die Negation mit der Position verwechseln.

Dieses ist die ausdrückliche Lehre des h. Thomas, wenn er sagt: „Das Allgemeine wird ewig genannt, weil es von aller Zeit abstrahirt.“ Universale dicitur esse perpetuum, quia abstrahit ab omni tempore [1]). Und an einer anderen Stelle lehrt er dasselbe mit noch genaueren Ausdrücken: Von dem Allgemeinen wird eher negativ als positiv gesagt, daß es überall und jederzeit existire. Denn nicht in dem Sinn sagt man, es existire überall und jederzeit, als wenn es an jedem Orte und in jeder Zeit gegenwärtig wäre, sondern weil es von der Beschränkung auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit abstrahirt. Universale

1) Summa th. 1. p. q. 16. a. 7. ad 2.

dicitur esse ubique et semper, magis per remotionem, quam per positionem. Non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore: sed quia abstrahit ab his, quae determinant locum et tempus determinatum[1]).

104. Ebenso ist die Nothwendigkeit, welche den Wesenheiten eigen ist, nichts anderes, als der absolute Gegensatz zu dem, was ihrer innersten Natur widerstreitet; und dieses kömmt den geschaffenen Dingen zu, insofern sie an dem Sein participiren, welches mit seinem Gegentheil, dem Nichtsein, nicht vereinbar ist. Das Thier kann nicht aufhören Thier zu sein; dem lebenden Wesen kann nicht das Leben entzogen werden; das Viereck kann nicht seiner vier Seiten beraubt werden. Allein dieses gilt nicht in Bezug auf die wirkliche Existenz; denn wohl kann ein Thier getödtet werden; die Pflanze verdorren; ein viereckiges Stück Holz rund werden. In Bezug auf die wirkliche Existenz ist die Nothwendigkeit bedingt, d. h. wenn das Thier existirt, muß es mit Gesichtsvermögen begabt sein; wenn die Pflanze existirt, so muß sie Leben haben; soll ein Viereck gemacht werden, so muß es vier Seiten bekommen. In absolutem Sinne kommt diese Nothwendigkeit dem Dinge nur ihrer Wesenheit nach zu, insofern sie nämlich nach ihren inneren Bestandtheilen, nach der wechselseitigen Verbindung derselben und nach ihren Beziehungen mit den daraus sich ergebenden Eigenschaften betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkte wird jedes geschaffene Wesen etwas Nothwendiges der Betrachtung darbieten; denn Alles, was ist, unterscheidet sich eben dadurch, daß es ist, von dem Nichts, und kann somit keineswegs mit Merkmalen und Eigenschaften, die dem Sein, das es besitzt, entgegengesetzt sind, sich verbinden. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Sortes, et si non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere[2]). Und nachher wiederholt der h. Lehrer dasselbe mit folgenden Worten: Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessitatis habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium est enim, Socratem moveri, si currit[3]). Eine solche Nothwendigkeit supponirt in den Dingen nicht das unendliche Sein, sondern einfache Theilnahme am Sein: und deßwegen führt deren Annahme nicht zum Pantheismus, sondern schließt bloß den Nihilismus aus. Und fürwahr, was hat eine derartige Ewigkeit mit derjenigen gemein, welche Gott eigenthümlich ist? Die göttliche Nothwendigkeit bezieht sich nicht allein auf die Wesenheit, sondern auf die Existenz; sie ist in keiner Weise bedingt, sondern in jeder Hinsicht absolut: sie anerkennt kein höheres Princip, aus dem sie abgeleitet wird, sondern hat in sich selbst ihren Grund[4]).

1) Quodlib. II. a. 1.

2) S. Thom. Sum. th. 1. p. q. 84. a. 1. ad 3.

3) S. Thom. Sum. th. 1. p. q. 87. a. 3.

4) Quaedam necessaria habent causam suae necessitatis; et sic hoc ipsum, quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio. S. Thom. Sum. th. 1. p. q. 93. a. 4 ad 4.

Die Nothwendigkeit, welche wir in unsern Erkenntnißobjecten erblicken, ist eine Nothwendigkeit, welche zur Wesenheit gehört, und sie wird uns kund, insofern die Wesenheit durch die Abstraktion von der Existenz getrennt und in sich selbst betrachtet wird. Es ist eine Nothwendigkeit, welche im Object sich offenbart, insofern es der Thätigkeit des Geistes unterliegt, welcher in idealer Weise es von der concreten Beschaffenheit befreit. Und weil jede Veränderlichkeit in der geschaffenen Wesenheit von der Existenz herkömmt, so geschieht es, daß die Wesenheit durch die Absonderung von der Existenz unveränderlich erscheint; denn es kann natürlich keine Veränderung bemerkt werden, wenn jener Theil entfernt wird, in welchem allein die Veränderung statt hat. Diese Absonderung aber setzt das Licht des intellectus agens (Abstraktionsvermögen) voraus, welcher die Wesenheit von der ihrer wirklichen Existenz eigenen Beschaffenheit loslöset, und sie nach denjenigen Eigenschaften darstellt, welche ihr als einfacher Wesenheit zukommen. Requiritur lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus[1]).

Um in wenigen Worten das bisher Gesagte zusammenzufassen, so bezieht sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit der für uns erkennbaren Wesenheiten nicht auf die reale Existenz, wie dies in Gott der Fall ist, sondern bloß auf die Wesenheit. Somit ist die Ewigkeit negativer Natur nicht positiv; und die genannte Nothwendigkeit besteht nur in der einfachen Verbindung der wesentlichen Attribute einer gegebenen Natur. Beide Eigenschaften werden in dem Objecte sichtbar, insofern es unter dem Lichte der Vernunft steht, welche es durch die Abstraktion in idealer Weise zerlegt, indem sie die Wesenheit von der concreten Existenz absondert, und so zu jenem gemeinschaftlichen Grenzpunkte macht, auf welchem die ideale Ordnung mit der realen zusammentrifft.

105. Man wird entgegnen: Aber woher kommt in dem Object diese Fähigkeit, durch die Abstraktion des Geistes in die ideale Ordnung übertragen zu werden, und darin jene Art von Ewigkeit und Unveränderlichkeit zu erhalten, welche, wiewohl von der göttlichen Ewigkeit und Unveränderlichkeit verschieden, dennoch ein Abglanz davon sind?

Wir antworten, dieses komme daher

„Daß nur aus Gottes Geist und Kunst und Kraft
„Natur entstand mit allen ihren Schätzen[2]).

Die geschaffenen Dinge sind nur concrete Abdrücke und Nachahmungen der göttlichen Vorbilder. Die Urbilder (formae exemplares) von all dem, was außerhalb Gott existirt, sind ewig und unveränderlich in dem Geiste des Schöpfers; wie der h. Thomas in seiner summa treffend erklärt. Ist das Urbild unveränderlich, so ist auch der Abdruck unveränderlich, und dieser wird nur der Veränderung unterliegen, insofern er in einer veränderlichen Materie gemacht worden ist; diese veränderliche Materie in unserm Falle ist die concrete Existenz. Wenn also jener Abdruck auf eine gewisse Weise von dieser Materie getrennt und für sich betrachtet werden kann, so muß in ihm jene Unveränderlichkeit, an der er Theil hat, zum Vorscheine kommen. Somit ist nichts anderes erforderlich,

1) S. Thom. Summa th. 1. p. q. 84. a. 6. ad 1.
2) Dante; Hölle, Ges. XI.

als eine Thätigkeit, welche im Stande ist, diese Trennung zu vollbringen. Eine solche Kraft nun besitzt unsere Vernunft in der Abstraktionsfähigkeit; denn als Participation des göttlichen Geistes besitzt sie die Kraft, die concreten Objecte zu zerlegen und so die geschaffenen Wesenheiten aus der sinnlichen Ordnung in die übersinnliche zu erheben.

Deßwegen wurde sie Licht genannt, weil wie das Licht die Dinge erkennbar macht, so auch sie durch eine derartige Thätigkeit die inneren Bestandtheile der Wesenheit und die Verbindung derselben mit ihren Attributen dem Geiste enthüllet. So können wir vermittelst der Creaturen in der uns angemessenen Weise die Erkenntniß Gottes selbst nachahmen. »Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in psalmo 6. dcitur: multi dicunt quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet. Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine[1]).

106. Hieraus folgt auch, daß wir aus der einfachen Betrachtung der idealen Ordnung zur Erkenntniß vom Dasein Gottes aufsteigen können. Denn wie die veränderliche Existenz der Dinge sich nicht erklären läßt ohne einen ersten unveränderlichen Urheber derselben, und ohne eine erste, durch sich selbst existirende Ursache; ebenso läßt sich die unveränderliche Wesenheit derselben nicht erklären ohne eine erste Wahrheit, welche durch sich selbst ist, und deren Existenz Fundament und Princip aller andern participirten Wahrheiten ist. Treffend erklärt es Leibniz: „Aber man wird fragen, wo wären jene Ideen, wenn gar kein Geist existirte und was würde dann das wirkliche Fundament von jener Gewißheit der ewigen Wahrheiten sein? Dieses führt uns endlich zu dem letzten Fundament der Wahrheiten, nämlich zu jenem höchsten und allgemeinen Geiste, welcher niemals aufhören kann, zu existiren, dessen Vernunft in der That das Reich der ewigen Wahrheiten ist, wie es der h. Augustinus erkannt hat und in so lebhafter Weise ausdrückt. Damit man aber nicht glaube, es sei nicht nothwendig, bis zu diesem Punkte voranzuschreiten, so möge man bedenken, daß diese nothwendigen Wahrheiten den bestimmenden Grund und das regelnde Princip der existirenden Wesen selbst enthalten, mit einem Worte die Gesetze des Universums. Da also diese nothwendigen Wahrheiten früher sind als die Existenz der bedingten Wesen, so müssen sie in der Existenz einer nothwendigen Substanz ihr Fundament haben[2])." So führt uns die Forschung

1) S. Thom. Summa th. 1. p. q. 84. a. 5.

2) »Mais on demandera: où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des verités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des verités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrais, est la région des verités éternelles, comme St. Augustin l'a reconnu et l'a exprimé d'une manière assez vive. Et à fin qu'on ne pense pas, qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considerer que ces vérités contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires étant anterieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire.« Nouveaux Essaies etc. liv. IV. ch. XI.

über die einfache ideale Existenz der Wahrheit zur Erkenntniß der wirklichen Existenz Gottes. Gott ist in der übersinnlichen Welt das, was die Sonne in der sinnlichen ist. Von der Sonne gehen die Strahlen aus, welche in vielen Farben dem Auge sichtbar werden. Von Gott stammen die verschiedenen Wahrheiten, welche dem Geiste sich kundgeben. Das Auge kann nicht direkt in die Sonne schauen wegen des übermäßigen Glanzes, der sie umgibt. Die Vernunft kann Gott nicht in sich selbst schauen wegen des unendlichen Lichtes, in dem er strahlt. Aber wie die Strahlen der Sonne für uns hinreichend sind, um auf die Leuchte zu schließen, von der sie herkommen; so genügen auch die durch die Vernunft erkennbaren Wahrheiten, um uns zur Erkenntniß von dem Dasein der substantiellen Wahrheit zu führen, welche das Princip und die Quelle jener ist. Die Ontologen möchten uns gerne den entgegengesetzten Weg gehen lassen, als ob wir in der Sonne selbst die Farben und Figuren der Körper sähen; und in der subsistirenden Wahrheit, welche Gott ist, jene Wahrheiten erfassen, welche zum Bereich der Geschöpfe gehören.

Vierter Artikel.

Ueber die angebliche Unfähigkeit der Sinne, an der Erkenntniß Theil zu nehmen.

107. Nach der Prüfung der Gründe, welche unser Gegner gegen die Theorie von den allgemeinen Begriffen vorbrachte, wollen wir jetzt zur Untersuchung jener übergehen, mit denen er zu zeigen sucht, daß die Erkenntniß in keiner Weise den Sinnen zukommen kann. Diese Gründe kommen darauf zurück, daß wenn man den Sinnen die Fähigkeit beilege, ein, wenngleich nur materielles Object zu erkennen, man nichts weniger thue, als sie mit der Vernunft, welcher allein die Erkenntniß angehört, confundiren; wodurch der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere aufgehoben würde. Die Wahrnehmung eines jeden von uns verschiedenen Objects glaubt er, supponire die Auffassung des Seins und der Substanz, was der Vernunft eigenthümlich ist. Wenn der h. Thomas an einigen Stellen sage, daß auch die Sinne erkennen, so müsse man es dem h. Lehrer verzeihen, da er einigermaßen an den aristotelischen Sprachgebrauch gebunden war; aber dies könne nicht den Philosophen unserer Tage geduldet werden, deren Pflicht es sei, mit Genauigkeit sich auszudrücken, um nicht die schon gar sehr verbreiteten Irrthümer zu befördern."

In der That müßte man dann aber diese Nachsicht und Entschuldigung für die Ungenauigkeit im Ausdrucke nicht bloß dem h. Thomas, sondern auch allen älteren Philosophen zukommen lassen, da sie ohne Bedenken von der Thätigkeit der Sinne das Wort „Erkennen" gebraucht haben. Auch in unsern Tagen fehlt es nicht an solchen, welche denselben Ausdruck noch anwenden, wie es, um von Andern nicht zu reden, z. B. Balmes sehr häufig thut. Und nicht allein bei den Philosophen, sondern bei dem ganzen Menschengeschlecht herrscht diese unvollkommene Redeweise, indem sie den Thieren Erkenntniß beilegen, welche doch gewiß nur mit Sinnen begabt sind. Ja noch mehr, sogar die heilige Schrift ist von diesem Mangel nicht frei, indem sie z. B. sagt, daß der

Stier seinen Herrn und der Esel seinen Stall kennt: Cognosit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui[1]. Diese alle bedürfen (Dank dem Fortschritt eines neueren Philosophen!) der Nachsicht, um vom Sensualismus losgesprochen und nur für das Versehen einer Ungenauigkeit im Ausdrucke getadelt zu werden; denn die Wissenschaft hat endlich die Entdeckung gemacht, daß das Wort „erkennen" nur auf die Vernunft angewendet werden darf.

Eine solche Mangelhaftigkeit im Ausdrucke wäre aber auch in Bezug auf den h. Thomas allein schon auffallend, um nichts von der ganzen Schaar der Scholastiker zu sagen, welche dieselbe Schuld mit ihm gemein haben. Denn hinge die Sache von langen Beobachtungen und von damals noch nicht angestellten Experimenten ab, so würde Jedermann es begreiflich finden, daß der h. Thomas ohne diese Mittel leicht in einen Irrthum hinsichtlich des Ausdruckes verfallen konnte, weil er keine genauere Kenntniß von dem damit bezeichneten Gegenstand gehabt hätte. Da es sich aber um eine Sache handelt, welche von physikalischen Versuchen unabhängig ist, und bloß die Analyse und das Nachdenken des Verstandes erfordert, so läßt es sich nicht begreifen, wie ein so scharfer und tiefer Denker das nicht hätte sehen sollen, was mit so großer Leichtigkeit heutigen Tages Manche sehen, welche dem englischen Lehrer an Schärfe des Verstandes gewiß nicht überlegen sind. Fürwahr wird Niemand behaupten wollen, durch genauere Beobachtung des Nervensystems und der Funktionen des thierischen Lebens habe man die Entdeckung gemacht, daß der Akt des Sinnesvermögens nicht eine Art von Erkenntniß wäre; sondern man müßte sagen, diese Entdeckung sei die Frucht einer tieferen Spekulation über die Natur der Erkenntniß, die Frucht einer genaueren Analyse der Begriffe und Unterschiede zwischen der intellectuellen Erkenntniß und der einfachen Sensation. Wir halten es für gewiß (und Viele sind derselben Ansicht), daß, wie sehr auch die neuere Zeit an Reichthum und Ausdehnung der empirischen Kenntnisse in allen Zweigen der Naturwissenschaften über dem Mittelalter steht; ebensosehr der Aquinate und die Schule des Mittelalters den späteren Philosophen überlegen ist in Bezug auf reine spekulative Forschungen über die Wesenheiten der Dinge, ihre Attribute und Beziehungen. Kurz, in Bezug auf das, worin so zu sagen, die Substanz der Philosophen und ihre Grundsätze bestehen, glauben wir, daß der h. Thomas das Centrum getroffen hat, und daß man sich nicht in vollen Widerspruch mit ihm setzen kann, ohne sich in Widerspruch mit der Wahrheit zu setzen, und sich auf Wege zu verlieren, welche nur zum Irrthum hinführen. Gibt es aber einen wichtigen Punkt in der Philosophie, so ist es gewiß die Erkenntniß-Theorie; von ihr hängt das Urtheil über die Natur des Geistes selbst ab. Und dennoch kehrt in den Werken des heiligen Thomas kaum etwas häufiger wieder, als die durch die Sinne vermittelte Erkenntniß. Sicut sentire est quoddam cognoscere, sic et intelligere quoddam cognoscere est[2]; und wir könnten die Citationen ohne Ende häufen, wenn uns nicht die Discretion verböte, ohne Nothwendigkeit mit zu vielen Texten das Buch zu vergrößern. Jedoch wird unser Gegner einwenden, daß diese Bemerkung keine

1) Isaias. c. I, 3.
2) In 3. De anima lect. 7.

Kraft gegen ihn habe, denn obgleich er den Ausdruck verurtheilt, so verwirft er doch nicht die Lehre des h. Thomas; ja er will sogar durch die Vortrefflichkeit derselben die Mangelhaftigkeit jenes entschuldigen. „In diesem Falle, sagt er, muß man nicht so sehr auf die Redeweise als auf den Gedanken des Aquinaten schauen, welcher deutlich genug vorliegt, um auch über seine Ausdrucksweise Licht zu verbreiten, welche manchmal falsch oder ungenau erscheinen möchte.

Um die Wahrheit zu sagen, scheint uns auch dies ein wenig hart, anzunehmen, daß der h. Thomas in einer so wichtigen Sache sich nicht gut ausdrücke, obgleich er einen richtigen Begriff davon habe. Denn es handelt sich hier nicht um einen Ausdruck, welchen er ein oder das andere Mal im Vorübergehen gebraucht hätte; sondern es handelt sich um einen Sprachgebrauch, den er überall festhält, auch da, wo es nicht gestattet gewesen wäre[1]; und ich kann nicht begreifen, wie die Gedanken eines im Ausdruck so genauen Mannes, wie ohne Zweifel der h. Thomas ist, andere sein können, als den seine Worte bezeichnen. Nichtsdestoweniger wollen wir, weil unser Gegner auf den Begriff sich beruft, und will, daß wir an diesen uns halten, die Probe machen, ohne weiter zu fragen, wie es sich mit den Worten verhalten möge.

Fünfter Artikel.

Ueber die Meinung des Gegners, daß die Lehre des h. Thomas eine andere sei, als die, welche seine Worte ausdrücken.

108. Wie beweist unser Gegner, daß der h. Thomas den Sinnen die Erkenntniß nicht im eigentlichen Sinne des Wortes beilegen wollte? Seine ganze Beweisführung faßt er in folgenden Worten zusammen: „Er (der h. Thomas) sagt ganz deutlich: „Ueber die Substanz einer Sache zu urtheilen, ist nicht Sache der Sinne, sondern der Vernunft, deren Object das Sein der Dinge ist[2]). Hieraus folgt, daß die Sinne nicht das Sein der Dinge erkennen. Ist aber dieses wahr, so erkennen die Sinne nichts, denn das erste, was an einem Objecte wahrgenommen wird, ist das Sein, und fällt dieses weg, so bleibt nichts übrig."

Wenn wir nicht irren, so enthält die Argumentation drei Gründe, nämlich, daß das Urtheil über die Substanz der Vernunft angehört; daß es gleichfalls Sache der Vernunft ist, die Wesenheit des Objectes zu erfassen; daß es keine Erkenntniß ohne Wahrnehmung des Seins geben kann, und das Sein nur durch die Vernunft erfaßt wird. Würde man jene Gründe als absolute vorlegen, so

---

1) Sicher, wenn es eine Stelle gibt, an der der h. Thomas ganz genau sich hätte ausdrücken müssen, so ist es jene, wo er von dem Unterschied zwischen der Vernunft und den Sinnen redet. Hier durfte er gewiß nicht sagen, daß die Sinne etwas erkennen, wenn darin, wie unser Gegner meint, ihre Verschiedenheit von der Vernunft bestände. Nun aber wiederholt der h. Thomas gerade an dieser Stelle, daß die Sinne erkennen, wiewohl auf unvollkommene Weise. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium; Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia etc. Summa Contra Gent. lib. 2. c. 66. Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

2) De substantia rei judicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum, cujus objectum est quod quid est. IV. Dist. 12, a. 1. q. 2. ad 2.

würde Jeder ihre Mangelhaftigkeit leicht erkennen, welche in der Voraussetzung liegt, daß jede Erkenntniß entweder ein Urtheil über die Substanz ist, oder eine Wahrnehmung der Wesenheit, oder eine Auffassung des Seins, wie sie die Vernunft hat, nämlich im Allgemeinen. Diese Voraussetzung aber ist offenbar falsch, da es eine Erkenntniß geben kann, welche kein Urtheil ist (wie es bei den einfachen Wahrnehmungen der Fall ist); und eine Wahrnehmung, welche nicht die Wesenheit zum Objecte hat (wie es bei der Erkenntniß der bloßen Erscheinung geschieht); und eine Wahrnehmung der Erscheinung, welche nicht allgemein, sondern concret ist (wie wenn ein Individuum wahrgenommen wird). Allein unser Gegner bringt diese Gründe als relative vor, nämlich in Bezug auf den h. Thomas; denn es handelt sich hier um die Ermittelung seiner wahren Lehre, ob er den Sinnen die Erkenntniß zugesteht oder abspricht. Deßwegen müssen wir sie unter diesem Gesichtspunkte prüfen und wir werden es der Ordnung nach thun, mit der möglichst größten Klarheit und Genauigkeit.

109. Das erste Argument würde in dialektischer Form so lauten: Der h. Thomas behauptet offenbar, daß das Urtheil über die Substanz nicht den Sinnen angehört, sondern der Vernunft[1]). Also kömmt nach der Lehre des h. Thomas den Sinnen keine Erkenntniß zu.

Die Antwort, ebenfalls in dialektischer Form, ist leicht. Den Obersatz zugestanden, ist die Folgerung zu negiren. Der Grund dieser Negation ist, weil die Folgerung sich weiter erstreckt als die Prämisse. In der Prämisse wird gesagt, daß das Urtheil nach der Lehre des h. Thomas nicht den Sinnen angehört. Die rechtmäßige Folgerung wäre also gewesen, daß nach der Lehre des h. Thomas die in dem Urtheil bestehende Erkenntniß den Sinnen abzusprechen ist, nicht aber auch die Erkenntniß im Allgemeinen. Um dieses aus der Lehre des h. Thomas folgern zu können, müßte man supponiren, daß es nach der Lehre des h. Thomas keine andere Erkenntniß gäbe, als diejenige, welche in dem Urtheile besteht. Dieses ist aber durchaus falsch, und um sich davon zu überzeugen, genügt es den 2. Artikel der 16. Quästion im 1. Theil seiner Summa Theologica zu lesen. Hier untersucht der h. Lehrer, in welchem Akte des Geistes die Wahrheit sich eigentlich findet; und nachdem er festgestellt hat, daß die Wahrheit in der Gleichförmigkeit der Erkenntniß mit der erkannten Sache besteht, per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; fügte er hinzu, daß die Erkenntniß dieser Gleichförmigkeit Erkenntniß der Wahrheit ist, unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hieraus folgt, daß diese Gleichförmigkeit in keiner Weise von den Sinnen erkannt wird, weil die Sinne eigentlich nicht urtheilen; von der Vernunft ferner wird sie nicht erkannt, so lange diese nur die Wesenheit der Dinge auffaßt, aber sie wird erkannt, sobald jene von der einfachen Wahrnehmung zum Urtheil übergeht[2]). Daraus schließt er, daß die Wahrheit in

1) De substantia rei judicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum.

2) Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id, quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secun-

den Sinnen und in der einfachen Wahrnehmung der Vernunft sich findet, aber nicht als erkannte; weil dabei nicht die Gleichförmigkeit der Erkenntniß mit dem Objecte erkannt wird; worin eigentlich die Natur der logischen Wahrheit besteht. Die Wahrheit aber als erkannte, findet sich nur im Urtheil[1]). Hieraus ist klar: I. Daß der h. Thomas zwei Arten von Erkenntniß unterscheidet, eine, welche nur eine einfache Wahrnehmung des Objectes ist; die andere, welche das Urtheil ist. II. Daß der Vernunft beide zukommen, den Sinnen nur die erste. III. Daß die Wahrheit als erkannte nur der Vernunft angehört, da sie nur durch das Urtheil erkannt wird. IV. Daß den Sinnen, wenngleich kein Urtheil, doch die einfache Wahrnehmung zugestanden werden muß. V. Daß obgleich sie deßwegen die Wahrheit als erkannte nicht besitzen (denn dies ist dem Urtheil eigen, welches die Sinne nicht haben), so besitzen sie doch die der einfachen Wahrnehmung eigene Wahrheit, welche sich auch in der Vernunft findet, wenn sie nicht urtheilt, sondern bloß die Wesenheit (quod quid est) einer Sache auffaßt[2]).

Also ist es falsch, daß nach dem h. Thomas jede Erkenntniß ein Urtheil enthalte; denn er läßt in der Vernunft selbst eine Erkenntniß zu, welche nicht ein Urtheil ist, und welcher er, ebenso wie der sinnlichen Wahrnehmung, die Benennung „wahr" zugesteht, wiewohl in unvollkommenem Grade. Ideo bene invenitur, quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Noch mehr, während er den Sinnen die Urtheilskraft abspricht, gesteht er ihnen die Wahrnehmung einer Sache zu. Non cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea[3]).

110. Das zweite Argument läßt sich in folgender Weise fassen: Der h. Thomas behauptet, daß die Wesenheit Object der Vernunft allein ist: cujus ob-

---

dum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum, et hoc facit componendo et dividendo.

1) Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importet nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

2) Ausführlicher und deutlicher behandelt er denselben Punkt in dem Commentar zum ersten Buch des Aristoteles De Interpretatione. Wir führen beispielsweise folgende Stelle an:

»Duplex est operatio intellectus. Una quidem quae dicitur indivisibilum intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam cujuscumque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis.« Lect. I.

»Sensus non componit nec dividit.« Ibid. Lect. III.

»Quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solum rem apprehendit; intellectus autem potest hujusmodi habitudinem conformitatis cognoscere, et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem.« Ibid. Lect. III.

3) Summa th. 1. p. q. 16, art. 2.

jectum est, quod quid est. Nach seiner Lehre also kömmt den Sinnen gar keine Erkenntniß zu.

Auch hier müssen wir, die Prämisse zugestehend, die Folgerung negiren; denn es wird vorausgesetzt, daß es nach dem h. Thomas keine andere Art von Erkenntniß gebe, als die der Wesenheit einer Sache. Dieses aber ist durchaus falsch; denn in demselben Artikel, in welchem der h. Thomas behauptet, daß die Erkenntniß der Wesenheit der Dinge und selbst der sinnlichen, nicht den Sinnen, sondern der Vernunft angehört[1]); in demselben Artikel, sagen wir, behauptet er auch, daß die Sinne das äußere Object, welches auf ein Organ einwirkt, wahrnehmen[2]). Und im 3. Artikel der quaest. 87 sagt er, daß die bedingten Wesen direkt von den Sinnen erkannt werden, indirekt von der Vernunft; und daß die allgemeine und nothwendige Natur derselben, nämlich ihre abstrahirten Wesenheiten, bloß von der Vernunft erkannt werden[3]). Also ist es unrichtig, daß nach der Lehre des h. Thomas jegliche Erkenntniß eine Wahrnehmung der Wesenheit enthalte.

111. Das dritte Argument war: Nach dem h. Thomas ist das Sein das erste, was an jedem Object wahrgenommen wird. Nun aber erkennen die Sinne nicht das Sein der Dinge, wie der h. Thomas behauptet. Nach der Lehre des h. Thomas also muß den Sinnen jede Fähigkeit, etwas zu erkennen, abgesprochen werden. Ehe wir antworten, müssen wir zuerst fragen, was denn unser Gegner mit dieser so unbestimmten Behauptung will, daß das Sein das erste ist, was an einem jeden Object wahrgenommen wird. Meint er vielleicht damit, daß jegliches Ding, welches von einer Erkenntnißkraft zuerst erfaßt wird, eine Realität sein müsse? In diesem Sinne lassen wir die Behauptung zu, läugnen aber, daß nach dem h. Thomas dieses nicht auch von dem Object der sinnlichen Wahrnehmung gelte. Wenn der h. Thomas an vielen Stellen sagt, daß die Sinne nur das Individuelle erfassen, so will er damit gewiß nicht sagen, daß sie nichts erkennen. Wenn also dem Nichts nur das Sein entgegengesetzt ist, so muß zugestanden werden, daß die Sinne auch das Sein erfassen, nicht zwar unter der allgemeinen und abstrakten Form, sondern als bestimmt und concret und einzig in dem Bereich der Körper, welche auf die Organe, von denen die sinnliche Wahrnehmungskraft abhängt, einwirken können. Und dieses ist gerade die Ansicht des h. Lehrers. „Unsere Seele, sagt er, ist die Form des Körpers und hat zwei Erkenntnißvermögen. Eines derselben ist der Akt eines körperlichen Organes und dieses hat die natürliche Bestimmung, die Dinge zu erkennen, insofern sie in einer individuellen Materie existiren; weßhalb die Sinne nur die Einzeldinge erkennen. Ihr anderes Erkenntnißvermögen ist die Vernunft, welche nicht der Akt von irgend

1) Naturas sensibilum qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus. Summa th. 1. p. q. 78, art. 3.

2) Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Ebendaselbst.

3) Contingentia prout sunt contingentia cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

einem körperlichen Organe ist. Deßhalb hat sie die natürliche Bestimmung, jene Naturen zu erkennen, welche zwar in einer bestimmten Materie existiren, aber nicht insofern sie in derselben individualisirt sind, sondern insofern sie durch die Thätigkeit des Geistes davon abstrahirt werden. Somit können wir mit der Vernunft solche Dinge im Allgemeinen erkennen, was den Sinnen unmöglich ist [1])." Wenn aber unser Gegner mit seiner Behauptung sagen will, daß nach dem h. Thomas die erste Sache, welche von uns erkannt wird, nicht das concrete Sein, sondern das abstrakte ist, so antworte ich, daß dieses wohl wahr ist in Bezug auf die intellectuelle Erkenntniß, aber falsch, wenn von der gesammten Erkenntniß überhaupt die Rede ist. Daraus also, daß die Sinne unfähig sind, das allgemeine und abstrakte Sein aufzufassen, folgt nicht, daß sie das Sein in einer andern Weise nicht wahrnehmen.

112. Ich möchte gerne wissen, aus welcher Stelle des h. Thomas unser Gegner beweisen könnte, daß das Sein in abstracto das erste ist, was bei jeglicher Art von Erkenntniß wahrgenommen wird. Gerade da, wo der h. Lehrer die Absicht hat, den Gang des Erkenntnißprozesses zu erklären, schärft er das Gegentheil ein. Zum Beweis dafür diene der 3. Artikel der 87 quaest, im 1. Theil seiner Summa theol. Hier unterscheidet er die Erkenntniß im Allgemeinen von derjenigen, welche der Vernunft allein gehört, und in Bezug auf diese letztere behauptet er, daß sie von den allgemeinen Begriffen zu den weniger allgemeinen voranschreitet [2]). Daraus ist leicht einzusehen, daß nach dem h. Thomas der erste Begriff, welcher in unserer Vernunft aufsproßt und von welchem das intellectuelle Leben unseres Geistes seinen Anfang nimmt, der des Seins ist, weil dieser der allgemeinste und unbestimmteste ist.

Allein von der Erkenntniß im Allgemeinen sagt der h. Thomas ausdrücklich, daß wir zuerst die bestimmten und concreten Dinge erkennen und nachher das Allgemeine und Abstrakte; als Grund davon führt er an, daß die sinnliche Erkenntniß in uns der vernünftigen vorausgeht [3]). An derselben Stelle also, wo

---

1) »Anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicujus corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali: non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus.« Summa th. 1. p. q. 12, a. 4.

2) Prius occurit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.

3) Cognitio intellectiva aliquo modo a sensibus primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus est universalium: necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit, quam universalium cognitio. Summa th. 1. p. q. 85, art. 3.

der h. Thomas sagt, daß die erste von uns mit der Vernunft erfaßte Sache das allgemeine und abstrakte Sein ist, an derselben Stelle lehrt er, daß dieses nicht von der Erkenntniß im Allgemeinen gilt, indem er ausdrücklich bemerkt, daß in uns die Erkenntniß der Einzeldinge der Erkenntniß des Allgemeinen vorausgeht. Wenn also die Erkenntniß der Einzeldinge diejenige ist, welche nach dem h. Thomas der Erkenntniß des Allgemeinen vorausgeht, wie kann man dann noch sagen, daß es nach dem h. Thomas gar keine Erkenntniß gibt, der nicht die Auffassung des Seins in abstracto, welches die allgemeinste Erkenntniß ist, vorausgehe? Dieses bezieht sich nur auf die Vernunft, kann aber in keiner Weise auf die Sinne übertragen werden, welchen es eigenthümlich ist, nur die bestimmten und concreten Dinge aufzufassen; wie es im Gegentheil Sache der Vernunft ist, die Dinge durch allgemeine und abstrakte Begriffe zu erkennen.

Die von unserm Gegner vorgebrachten Gründe, womit er zeigen wollte, daß der h. Thomas den Sinnen keine Erkenntniß beilege, sind also nicht allein ohne Beweiskraft, sondern thun gerade das Gegentheil dar; denn sie stützen sich auf Stellen aus den Werken des h. Lehrers, in welchen derselbe jenen Sprachgebrauch (wodurch den Sinnen eine gewisse Erkenntniß zuerkannt wird) immer mehr bestätigt und begründet. Also ist es falsch, daß durch die Lehre des h. Thomas seine Ausdrucksweise verbessert werden müsse; und somit muß unser Gegner entweder eingestehen, daß man nicht schon dadurch Sensualist wird, daß man den Sinnen eine gewisse Erkenntniß beilegt; oder er muß den h. Lehrer selbst des Sensualismus anklagen.

Sechster Artikel.

Berücksichtigung einiger andern Schriftsteller.

113. Wenn wir es nur mit dem gelehrten Manne, welchem wir direkt antworten, zu thun hätten, so könnten wir die Controverse schon beschließen. Denn nachdem es bewiesen ist, daß der h. Thomas den Sinnen die Erkenntniß wirklich beilegt, würde ihm seine unbegrenzte Ehrfurcht gegen diesen großen Lehrer nicht erlauben, bei seiner Behauptung zu beharren. Weil wir aber auch für Andere schreiben und es nicht an solchen fehlt, welche mit einer unbegreiflichen Leichtfertigkeit den h. Thomas lesen, ohne das ganze System seiner Lehre im Zusammenhange, ja ohne auch nur die wahre Bedeutung der Worte in den vereinzelt von ihnen citirten Stellen zu begreifen; so müssen wir uns noch ein wenig bei diesem Punkte aufhalten. Leute dieser Art sagen ohne Bedenken ganz offen, daß das System des englischen Lehrmeisters von dem sensualistischen Princip des Aristoteles angesteckt sei. Und doch heißt uns die Kirche an dem Festtage des Heiligen Gott bitten, daß er uns das Verständniß dieser Lehre schenken möge[1]). Also eine von Sensualismus angesteckte und somit in der Wurzel verdorbene Lehre verdient eine besondere Bitte zum Herrn, daß er uns das Verständniß derselben schenken möge! Ich glaube, daß diejenigen, von denen wir reden, sich wohl hüten

1) Da nobis, quaesumus, ea, quae docuit, intellectu conspicere. Fest des h. Thomas v. Aquin, am 7. März.

werden, auch nur mit den Lippen dieses Gebet zu sprechen, geschweige denn, daß es ihnen aus dem Herzen kommen könnte. Und dieses ist vielleicht der Grund, weßhalb sie später durchblicken lassen, so wenig den Sinn des h. Thomas begriffen zu haben, daß sie ihm manchmal gerade das Gegentheil von dem unterschieben, was er an hundert Stellen ausdrücklich lehrt. So z. B. um zu beweisen, daß nach der Theorie des h. Thomas die Vernunft mit den Sinnen confundirt wird, führen sie jene Texte an, in welchen er behauptet, daß das eigentliche Object unserer Vernunft die Natur der sinnlichen Dinge sei und fügen noch die seltsame Bemerkung hinzu, daß diese Natur übrigens nicht durch einen Akt der Vernunft, sondern durch die Sinneswahrnehmung erkannt werde. Nun ist aber nichts in der Lehre des h. Thomas gewisser, als das Gegentheil, daß nämlich die Wesenheit, von welcher Art immer sie sei, nicht das Object der Sinne, sondern der Vernunft ist. Um nicht weit zu gehen, genüge es den oben von uns angeführten Text ins Gedächtniß zurückzurufen, wo ausdrücklich gesagt wird, daß auch die Natur der sinnlichen Eigenschaften nicht durch die Sinne, sondern durch die Vernunft erkannt wird [1]). Wenn man aber so leicht das vergißt, was der h. Thomas so deutlich ausgesprochen hat, so kann es nicht auffallen, daß man die Bedeutung jener Worte nicht begreift, deren Verständniß einiges Nachdenken und eine Vergleichung mit andern Parallelen und ausführlicheren Stellen erfordert. So wird die Aehnlichkeit von der tabula rasa vorgebracht, der intellectus agens, welcher erleuchtet und spiritualisirt, die in Ideen verwandelten Sinneswahrnehmungen, die species impressa und expressa, welche in Begriffe umgeschaffen werden; man denkt gar nicht daran, die wahre Bedeutung zu ergründen. Hätten doch jene Eiferer für die Wahrheit nur dies bedacht, daß, wenn der h. Thomas jener Gipfel der Weisheit war, welcher von jeher von allen Gelehrten, so viele in der Welt waren und sind, bewundert wurde, seine Behauptungen nicht so lächerlich und absurd sein konnten, als sie ihrem beschränkten Verstande erschienen.

114. Am geeigneten Orte werden wir die Erklärung der auf den Ursprung der Ideen bezüglichen Ausdrücke geben. Hier beschränke ich mich darauf, die Bedeutung zweier anderen kurz zu erörtern, welche die Gegner der Lehre des h. Thomas mißdeuten, weil sie dieselben nicht verstehen. Sie sagen oft, daß, dem h. Lehrer zufolge, das eigentliche Object der menschlichen Vernunft die Natur oder Wesenheit der sinnlichen Dinge ist. Also, leiten sie daraus ab, erkennen wir die übersinnlichen Dinge entweder gar nicht, oder nur ganz unvollkommen. Haben diese aber sich jemals beflissen, zu begreifen, was von dem h. Thomas unter Natur verstanden wird, und was das eigenthümliche und entsprechende Object einer Fähigkeit ist? Ich kann es nicht glauben. Natur oder Wesenheit heißt bei dem h. Thomas soviel als das, worin ein Ding, welches immer es sei, besteht: quod quid est; oder die innersten und nothwendigen Bestandtheile des Objects, welche nur jener Erkenntnißkraft zugänglich sind, die nicht bei der bloß äußeren und concreten Erscheinung stehen bleibt, sondern nach innen dringt, um die Essenz

1) Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus. Summa theol. 1. p. q. 78, art. 3.

zu erfassen[1]). Wobei man wohl merke, daß nicht allein die Substanz, und die verschiedenen Grade von Vollkommenheit in der Substanz eine Wesenheit oder Natur haben, sondern auch die Eigenschaften, Beziehungen, Zeit, Thätigkeit, Bewegung und alles, was auf irgend eine Weise am Sein participirt; selbst die Privationen, obgleich nicht direkt in sich selbst; (denn da sie kein Sein haben, sind sie nicht durch sich selbst erkennbar) sondern indirekt im Gegensatz zu der Vollkommenheit, die sie negiren.

Das eigenthümliche Object ferner, bedeutet nach der Terminologie des h. Thomas das erste und unmittelbare Object einer Erkenntnißkraft[2]). Ebenso ist das proportionirte Object jenes, welches der Beschaffenheit des Erkennenden entspricht; woraus er folgert, daß, da unser Geist im gegenwärtigen Leben Form eines Körpers ist, und sein vernünftiges Erkenntnißvermögen in einem sinnlichen Wesen subsistirt, die ihm entsprechende Thätigkeit in der Erkenntniß des Uebersinnlichen in dem Sinnlichen oder der immateriellen Wesenheit in einem Phantasiebilde (Sinneswahrnehmung) besteht[3]).

Diese Erörterungen vorausgesetzt, heißt die Behauptung des h. Thomas, daß das eigentliche Object der menschlichen Vernunft die Natur der sinnlichen Dinge sei, ebenso viel als die ersten Objecte, welche unsere Vernunft in diesem Leben erkennt, sind die Wesenheiten, die unmittelbar in den Sinneswahrnehmungen unter dem Lichte des intellectus agens (Abstraktionsfähigkeit) wahrgenommen werden. Der Art sind z. B. die Begriffe des Seins, der Einheit, des Guten, der Substanz, Veränderung, Ursache, Akt, Fähigkeit, Bestimmung und viele andere, welche in ihrer Allgemeinheit verschiedene Gattungen von Dingen umfassen, und in der größten Abstraktion sich auf Alles ausdehnen, was in irgend einer Weise ist oder sein kann[4]). Von solchen ganz abstrakten Begriffen schreitet der Geist alsbald zur Bildung der ersten Grundsätze oder Axiome voran, indem er in den Wesenheiten, die er betrachtet, ihre wesentlichen Prädikate erblickt. Indem er die Wesenheit des Seins betrachtet, sieht er, daß dasselbe mit dem Nichts unvereinbar ist, und spricht somit das Urtheil aus, daß kein Ding zu gleicher

---

1) Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia, inquantum sc. intellectus intelligit absolute cujuscumque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo, vel quid est album, vel quid aliud hujusmodi. Perihermenias l. I. lect. III.

2) Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum. Summa th. 1. p. q. 85. art. 7.

3) Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus. In lib. De Memoria et Reminiscentia. lect. I.

4) Diese Begriffe, welche in ihrer Ausdehnung über die Materie hinausgehen, werden vom h. Thomas immaterielle genannt, nicht als ob sie nicht auch auf die Materie sich bezögen, sondern weil sie in ihrer ganzen Allgemeinheit durch die Materie nicht begränzt werden: Quaedam vero sunt, quae non dependent a materia, nec secundum esse, nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus et ipsum eus. In lib. I. Phys. lect. I.

Zeit sein und nicht sein kann; die Wesenheit der Substanz durchschauend sieht er, daß dieselbe eine Subsistenz in sich begreift, und somit keines Subjects bedarf, das ihr Träger sei, und hierauf spricht er das Urtheil aus: die Substanz bedarf keines Subjects, das ihr Träger sei u. s. w. So bereichert sich die Vernunft mit abstrakten Ideen und Urtheilen, welche ihr nachher dazu dienen, die wirkliche und concrete Welt zu begreifen; durch Anwendung derselben auf bestimmte Gegenstände steigt sie vermittelst des Denkens zu andern Wahrheiten auf, welche nicht unmittelbar sind, jedoch mit denjenigen in Verbindung stehen, welche die Erfahrung unter dem Lichte jener Principien darbietet.

Dieses ist, in kurzen Worten, der Vorgang der menschlichen Erkenntniß nach der Theorie des h. Thomas; und es ist die einzige vernünftige und mögliche Erklärung, welche mit der Natur des Menschen und den Thatsachen der Erfahrung im Einklang steht, wie wir weitläufiger im Verlaufe dieses Werkes zeigen werden.

115. Diejenigen, von denen wir reden, nehmen auch mitunter Anstoß, wenn sie im h. Thomas lesen, daß unser Geist nach Betrachtung der abstrakten Wesenheiten oder Naturen, welche sein erstes Object sind, von den sinnlichen Dingen zu einer gewissen Erkenntniß der übersinnlichen aufsteigt [1]). Sie beklagen sich besonders über jenen Ausdruck eine gewisse Erkenntniß, aliqualem; wodurch die Erkenntniß, welche wir von Gott haben, zu sehr herabgesetzt zu werden scheint. Allein der h. Thomas, welcher nicht Träumereien, sondern Wahrheit die Menschen lehren wollte, gebrauchte mit Recht jenes Wort, um uns aufmerksam zu machen, daß die Erkenntniß, welche wir von Gott in diesem Leben haben, weder eine unmittelbare, noch vollständige, sondern eine mittelbare und unvollkommene ist. Indem er nachher in demselben Artikel die nähere Erklärung jenes aliqualis gibt, sagt er, daß wir Gott als Ursache des Weltalls erkennen, sowohl durch seine Erhabenheit über die Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge, als auch durch Entfernung der Grenzen und Mängel, mit denen die bedingten und endlichen Wesen behaftet sind [2]). Nun möge ein Jeder, der aufrichtig sein Bewußtsein fragt und nicht von der Phantasie sich hinreißen läßt, sagen, ob nicht gerade so die Erkenntniß, welche wir von Gott haben, beschaffen ist. Der Begriff, welchen wir von Gott uns bilden, ist der eines höchsten, durch sich selbst subsistirenden, vollkommensten Wesens, welches die unerschaffene Ursache alles Geschaffenen ist. Sind aber hierin nicht gerade die drei Elemente enthalten, welche der h. Thomas angibt: Ut causa, et per excessum, et per remotionem? Und erheben wir uns nicht zu diesem Begriff in Folge der Erkenntniß der von den sichtbaren Dingen abstrahirten Wesenheiten? Fürwahr zur Classe dieser Wesenheiten gehört der Begriff von Ursache und der Begriff vom Sein, von welchem

---

1) Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. Summa th. 1. p. q. 84. art. 7.

2) Deum, ut Dionysius dicit c. 1. de div. Nom. lect. 3. cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem. Am a. O. ad 3.

wir die Mängel und Grenzen entfernen, und welchen wir eine unendliche Erhabenheit über alles das beilegen, was unser Geist an den geschaffenen Dingen wahrnimmt. Dasselbe gilt von den andern göttlichen Vollkommenheiten, deren Erkenntniß, wie sich bei einer genaueren Untersuchung ergeben wird, nicht anders in uns entsteht, als dadurch, daß wir vermittelst der Abstraktion jene Begriffe läutern, zu denen wir durch die Betrachtung der geschaffenen Dinge gelangen, und durch Entfernung jeder Unvollkommenheit sie in ihrer ganzen Erhabenheit und Schönheit glänzen lassen, so daß sie jede Vollkommenheit, welche sich in den begrenzten und geschaffenen Wesen vorfinden kann, ohne Vergleichung übertreffen. Dieses ist die Ekenntniß, welche wir von Gott haben, wie der gesunde Menschenverstand es sagt, und wie der Apostel selbst lehrt: „Denn das Unsichtbare an ihm (an Gott) ist seit der Erschaffung der Welt durch die erschaffenen Dinge erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit[1]."

Siebenter Artikel.

Dadurch, daß eine gewisse Erkenntniß den Sinnen beigelegt wird, werden dieselben in keiner Weise mit der Vernunft confundirt.

116. Zu unserm Gegner zurückkehrend, von dem wir im vorausgehenden Artikel uns entfernt hatten, müssen wir ihn über eine gewisse Besorgniß beruhigen, von der er sehr eingenommen zu sein scheint. Er fürchtet nämlich, daß, wenn man den Sinnen die Erkenntniß zugesteht, dieselben mit der Vernunft confundirt werden möchten. Diese Besorgniß scheint uns der des Malebranche ähnlich, welcher den geschaffenen Dingen jede Thätigkeit absprach aus Furcht, sie möchten sonst Gott gleichgesetzt werden. Wollte man in dieser Weise fortfahren, so müßte man auch läugnen, daß die Geschöpfe Substanzen sind, unter dem schönen Vorwand, sie nicht mit der unerschaffenen Substanz zu identificiren. Bei einer solchen Uebertreibung der Gefahr von Irrthum würde es kaum eine Wahrheit geben, auf die wir nicht verzichten müßten.

Doch mit Nichten, denn wie der Begriff von Substanz und Ursache den geschaffenen Dinge beigelegt werden kann, ohne daß ihnen dadurch göttliche Attribute zugestanden werden; ebenso darf man mit ruhigem Gewissen den Sinnen einen Grad von Erkenntniß zulegen, ohne daß man dadurch Gefahr läuft, in den groben Irrthum des Sensualismus zu fallen. Dieses ergibt sich klar aus der in dem vorhergehenden Artikel gegebenen Erklärung. Dessenungeachtet wollen wir dabei noch verweilen, und den unendlichen Unterschied zwischen der vernünftigen und der sinnlichen Erkenntniß auseinandersetzen.

117. Vor Allem ist die sinnliche Erkenntniß mangelhaft in Bezug auf den Akt; denn sie besteht nur in der einfachen Wahrnehmung des Objects. Die vollständige Erkenntniß findet, wie der h. Thomas lehrt, nur in dem Urtheile statt; denn nur in diesem kann der Erkennende mit dem erkannten Object gleichförmig oder von ihm verschieden sein, d. h. nur durch das Urtheil besitzt der Geist die Wahrheit oder Falschheit. In der That, so lange ein Mensch nicht etwas be-

1) Römerbr. I, 20.

hauptet oder verneint, d. h. so lange er kein Urtheil ausspricht, kann man ihm nicht sagen, daß er eine wahre oder falsche Erkenntniß hat. Dieses beweist, daß die Erkenntniß, welche bei der einfachen Wahrnehmung stehen bleibt, nicht vollständig ist; denn vollständig kann jene Erkenntniß nicht genannt werden, welcher im strengen Sinne des Wortes das nicht zukommt, was der Erkenntniß ihrer Natur nach eigenthümlich ist, nämlich entweder mit der Wahrheit geschmückt oder durch Irrthum entstellt zu sein. Die Sinne aber fassen nur das Object auf, aber sie vermögen nicht, sich bis zum Urtheile zu erheben, indem sie passiv und unfähig sind zu abstrahiren[1]). Die Vernunft dagegen besitzt den vollkommnen Akt der Erkenntniß, weil sie nicht allein auffaßt, sondern auch über das Aufgefaßte urtheilt und deßwegen kömmt ihr allein die Erkenntniß der Wahrheit eigentlich zu[2]).

118. Zweitens ist die sinnliche Erkenntniß mangelhaft in Bezug auf das Object; denn sie geht nicht über die Körper hinaus, welche bestimmte Eindrücke auf die Organe bewirken; deßwegen werden nach diesen Eindrücken die sinnlichen Fähigkeiten eingetheilt und von einander geschieden[3]). Die Vernunft dagegen erfaßt das Sein und die Wahrheit im Allgemeinen nach der ganzen Ausdehnung[4]). Deßhalb umfaßt sie mit ihrer Thätigkeit nicht allein die äußeren Objecte, sondern auch das denkende Subject; nicht allein die Körper, sondern auch die geistigen Wesen; nicht allein die Eigenschaften, sondern auch die Substanzen; nicht allein die gegenwärtigen Dinge, sondern auch die der Zeit oder dem Raume nach entfernten.

119. Drittens ist die sinnliche Erkenntniß mangelhaft in Bezug auf ihre Art und Weise; denn in den Körpern selbst erfassen die Sinne nur das Concrete und Individuelle, ohne ihre innere Natur zu erreichen. Die Vernunft dagegen erfaßt auch in den materiellen Dingen die Wesenheit unter allgemeiner und nothwendiger Form[5]).

120. Endlich ist die sinnliche Erkenntniß mangelhaft in Bezug auf das Princip, denn sie erfordert die Mitwirkung körperlicher Organe[6]). Die Vernunft

---

1) Sensus non componit nec dividit . . . . sed solum rem apprehendit. S. Thom. In lib. I. Periherm. lect. 3.

2) Solus intellectus potest cognoscere veritatem. Ebendaselbst.

3) Exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Summa theol. 1. p. q. 78, art. 3.

4) Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis. Ebendaselbst q. 82. a. 4.

5) Per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium. Ebendaselbst q. 87. a. 3. Und an einer andern Stelle: Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali universali et necessaria. Ebendaselbst q. 84. a. 1. Und an einer andern Stelle: Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus. Ebendaselbst q. 78. a. 3.

6) Sentire et consequenter operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla. Ebendaselbst q. 75. a. 3. Visio esti sit ab anima, non est tamen nisi per organum

dagegen übt ihren Akt allein aus ohne Beihülfe eines körperlichen Organes[1]). Und dadurch geschieht es, daß während die Erhabenheit des Sinnlichen die Sinne stört und ihre Thätigkeit hindert, wie es bei dem Auge der Fall ist, wenn es in die Sonne sieht; im Gegentheil die Erhabenheit des Intelligibilen den Geist stärkt und zur Auffassung der niederen Wahrheiten geeigneter macht, wie es geschieht, wenn der Geist sich bemüht, sich zur Betrachtung von ganz abstrakten und geistigen Dingen zu erheben[2]).

121. Wer sieht bei so vielen und so bedeutenden Verschiedenheiten, welche nach der Lehre des h. Thomas zwischen diesen beiden Arten von Erkenntniß bestehen, ihre Gegensätzlichkeit nicht ein? Wie kann also ein vernünftiger Mensch glauben, daß, wenn man den Sinnen nur jene zugesteht, auch die andern ihnen beigelegt wird, oder daß dadurch wenigstens die Vernunft ihre eigenthümliche Natur verlöre? Die Vernunft, welche so große Ausdehnung hat, daß sie das grenzenlose Reich des Seins durchforscht; die Vernunft, welche so große Kraft und Unabhängigkeit von der Materie besitzt, daß sie die Wesenheit des Objects von seinen concreten Bestimmungen trennt, und unter allgemeiner und unveränderlicher Gestalt darstellt; die Vernunft, welche in dem Urtheil die vollkommene Erkenntniß hat, wodurch sie allein in den Besitz der Wahrheit kommt; die mit solchen Vorzügen ausgezeichnete Vernunft hat gewiß nicht nöthig, auf das geringfügige Eigenthum der Sinne neidisch zu sein, welche selbst das, was sie erfassen, der Thätigkeit der Vernunft dienstbar machen. Das Gegentheil behaupten hieße ebenso viel, als von einem reichen Herrn behaupten, daß er nicht reich sein könnte, wenn er nicht seinen Untergebenen alles Besitzthum wegnehme. Ich sehe nicht, wie man anders bei jener Meinung beharren kann, als indem man behauptet, das Wort Erkenntniß schließe immer und seiner Natur nach jene vier der Vernunft eigenen Vorzüge ein, nämlich 1) nicht allein wahrnehmen, sondern auch urtheilen zu können; 2) sich über das ganze Bereich der Wahrheit zu erstrecken; 3) die Wesenheit an sich mit den Eigenschaften der Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu erfassen; 4) ohne Mitwirkung eines körperlichen Organs thätig zu sein. Allein auf welche Gründe könnte eine solche Behauptung gestützt werden? Etwa auf die vulgäre Bedeutung des Wortes? Aber man schlage alle Wörterbücher in der ganzen Welt nach, und man wird finden, daß das Wort Erkenntniß im Allgemeinen nichts anders bezeichnet als irgend eine Auffassung von einem vorher nicht gekannten Object. Etwa auf den philosophischen Sprachgebrauch? Dieser ist aber gerade entgegengesetzt; denn die Philosophen trugen im Allgemeinen niemals Bedenken, den Akt der sinnlichen Fähigkeit Erkenntniß zu nennen; mit Ausnahme von jenen wenigen neuerer Zeit, welche aus

visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum et sic videre non est animae tantum, sed etiam visus. De anima lib. 1. lect. 2.

1) Intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, qui non communicat corpus. Summa th. 1. p. q. 75. a. 2.

2) Siehe die Summa contra gentiles, lib. 2. cap. 66. »Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.«

Vorliebe für ein System diese so natürliche und gewöhnliche Terminologie verwerfen[1]).

122. Und hier möchte ich auf einen Charakter der philosophischen Reform aufmerksam machen, wie sie mit wunderlicher Leichtigkeit von einem Extrem zum andern überzuspringen pflegt. Anfangs gab sie der Sinneswahrnehmung einen Namen, welcher ihr nicht gebührte; sie nannte dieselbe Gedanke; jetzt dagegen geht sie zum andern Extrem über, indem sie ihr eine Benennung versagt, welche ihr wirklich zukommt, nämlich Erkenntniß. So wollte Cartesius unter der gemeinschaftlichen Benennung „Gedanke" alles das begreifen, wovon unser Bewußtsein uns Zeugniß ablegt, und sagte ausdrücklich, daß nicht allein die Akte der Vernunft, sondern auch der Einbildungskraft und der Sinne ebenso viele Gedanken seien[2]) So verdunkelte er immer mehr die Unterscheidung zwischen der Vernunft und den Sinnen, welche in allen seinen Schriften schon sehr unklar geworden war. Aber hiervon an einem andern Ort. Für jetzt genügt es zu bemerken, daß die Confusion der Vernunft mit den Sinnen nicht ein Fehler der thomistischen Lehre ist, sondern vielmehr ihrer Gegner; und daß das Wort „erkennen," da es nichts anderes ausdrückt, als irgend eine Wahrnehmung, ganz gut auch auf die Sinne angewendet werden kann, welche gewiß auch etwas wahrnehmen.

Achter Artikel.

Unhaltbarkeit der Lehre, daß die allgemeinste Idee angeboren sei.

123. Der dritte Punkt betraf die Nothwendigkeit, eine ganz allgemeine Idee anzunehmen, welche unserm Geiste angeboren und von den Sinnen vollkommen unabhängig sein soll. Hierüber behaupten wir zuerst, daß sie weder irgendwie nothwendig ist, noch irgend einen Anhaltspunkt in der Lehre des h. Thomas findet.

Daß sie nicht nothwendig ist, folgt klar aus dem bisher Gesagten; denn mit keinen andern Gründen will man ihre Nothwendigkeit darthun, als durch die Unmöglichkeit, die allgemeinen Begriffe durch die Thätigkeit der Vernunft zu bilden, welche die nothwendigen Wahrheiten von den bedingten Wesen, die durch die Sinne wahrgenommen werden, abstrahire. Allein wir haben gezeigt, daß die Abstraktionsfähigkeit des Geistes hinreicht, um die allgemeinen Begriffe zu bilden, indem sie die bloße Wesenheit in den sinnlichen Dingen anschaulich macht; und daß in diesen so abstrahirten und für sich betrachteten Wesenheiten die nothwendigen Wahrheiten vermittelst der durch die Reflexion daraus gebildeten Urtheile erkannt werden. „Die bedingten Wesen," bemerkt treffend der h. Thomas, „können auf doppelte Weise betrachtet werden, erstens insofern sie bedingt sind, zweitens

1) Suarez bemerkt ganz richtig, daß die Erkenntniß ein generischer Begriff ist, welcher als zwei Arten die sinnliche und die vernünftige Erkenntniß umfaßt.

2) Par le nom de pensée je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous l'apercevons immédiatment par nous-mêmes et en avons connaissance intérieure: ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et de sens sont des pensées. Réponse aux deuxièmes objections. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu etc. Definition I.

insofern in ihnen eine gewisse Nothwendigkeit liegt; denn kein Ding ist derart bedingt, daß es gar nichts Nothwendiges in sich enthält. So z. B. ist es gewiß etwas Zufälliges, wenn Sokrates läuft und sich bewegt; aber die Beziehung des Laufes zur Bewegung ist nothwendig, denn es ist nothwendig, daß Sokrates sich bewege, wenn er läuft [1]).

124. Dieses Beispiel ist sehr deutlich und erklärt das, was der h. Thomas so oft wiederholt, daß wir nämlich durch das Licht des intellectus agens, d. h. durch die der Vernunft eigenthümliche Abstraktionskraft in den veränderlichen Dingen die unveränderlichen Wahrheiten erfassen. Die unveränderlichen Wahrheiten bestehen in der nothwendigen Beziehung zweier Begriffe zu einander, wie in folgender Proposition: Das Laufen schließt Bewegung ein. Damit der Geist dieses Urtheil fällen kann, muß er einsehen, was Laufen und was Bewegung ist; oder er muß nicht allein die Thatsache, wie die Sinne es thun, sondern auch die Wesenheit davon erfassen. Hat er die Wesenheit beider aufgefaßt, so genügt die einfache Vergleichung derselben, um ihre natürliche Beziehung zu erkennen; aus der Anschauung dieser Beziehung entsteht das Urtheil, welches wie im vorliegenden Falle eine nothwendige Wahrheit enthält. Um ein anderes Beispiel, welches die Akte des Bewußtseins betrifft, anzuführen, so erkennen wir uns als denkende und somit als existirende Wesen. Es ist dieses eine zufällige und concrete Thatsache. Aber zwei Elemente sind darin enthalten: die Existenz und der Gedanke. Diese Elemente, ihrer Wesenheit nach erfaßt und mit einander verglichen, enthüllen dem Geiste eine nothwendige Wahrheit: nämlich: Was denkt, existirt; oder: Der Gedanke setzt die Existenz voraus. Um also die nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, genügt es, in den zufälligen Dingen die Wesenheit zu erfassen, und diese in sich und ihren wechselseitigen Beziehungen zu betrachten. Das Licht des intellectus agens also, oder was dasselbe ist, die Abstraktionskraft der Vernunft, genügt, um die nothwendigen Wahrheiten erkennbar zu machen; und es ist durchaus nicht nothwendig, eine ganz allgemeine uns angeborene Idee anzunehmen.

125. Unser Gegner macht uns oft den Einwurf, daß zur philosophischen Betrachtuug des durch die Erfahrung Gegebenen das Causalitätsprincip nothwendig, dieses aber den Sinnen ganz fremd ist. Dies ist wohl wahr, hat aber nichts zur Sache zu thun. Daß das Causalitätsprincip den Sinnen fremd ist, hilft wenig, um zu zeigen, daß es aus der angeborenen Idee des Seins abgeleitet werden muß. Um diesen Schluß zu machen, müßte man darthun, daß ein solches Princip auch die Kraft der Vernunft übersteige, wenn sie die Wesenheit in den sinnlichen Dingen erfaßt; oder auch daß die Wesenheit vermittelst der Abstraktionsfähigkeit, womit wir begabt sind, nicht wahrgenommen werden könne.

---

1) »Contingentia dupliciter possunt considerari; uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri si currit.« Summa th. 1. p. q. 87. art. 3.

Allein das erste kann man nicht behaupten, ohne die Theorie von den analytischen Urtheilen, welche durch einfache Vergleiche der Begriffe von dem Geiste gebildet werden, durchaus umzustürzen; das zweite kann man nicht zulassen, ohne die Theorie über die allgemeine Begriffen, welche wir bisher nach der Lehre des h. Thomas erörtert haben, zu verwerfen. So lange diese beiden Theorien festgehalten werden, ist zu dem Causalitätsprincip nichts anderes nöthig, als die Ideen von Wirkung und Ursache, und diese Ideen erfordern nur die Fähigkeit in der Vernunft, nicht die concrete Erscheinung, sondern die Wesenheit derselben aufzufassen. Die Sinne nehmen beständige Veränderungen in der Natur wahr, die Vernunft aber abstrahirt von der concreten Beschaffenheit der Erscheinungen, durchdringt die Wesenheit derselben und sieht, worin diese Veränderungen bestehen. Dieses ist der Vernunft als solcher eigenthümlich[1]). Ihr Object ist die Wesenheit, das quid der Sache, wie Object des Gesichtssinnes die Farbe ist, und vom Gehör der Ton[2]). Den Gesetzen ihrer Natur gemäß erblickt also die Vernunft in der Veränderung nicht die bloße Erscheinung, nämlich ein Ding, welches auf ein anderes folgt, sondern er sieht darin einen neuen Akt, eine Existenz, welche auf ihre Nichtexistenz folgt. Dieses ist der Begriff der Wirkung oder einer Sache, welche anfängt zu existiren. Und weil sie sieht, daß das Sein nicht dem Nichts entsprossen kann, da das Weniger nicht das Mehr geben, und die Negation nicht die Position geben kann (denn um sie zu geben, müßte sie dieselbe enthalten und somit wäre sie nicht mehr Negation, sondern Position, oder wäre vielmehr Negation und Position zu gleicher Zeit); so sieht sie die Nothwendigkeit der Beziehung zwischen der neuen Existenz und einer andern, welche ihr in der Weise vorhergeht, daß sie den Grund enthält, durch welche jene aus dem möglichen Sein zu dem wirklichen übergeht. Dieses ist der Begriff von Ursache, wobei nichts anderes nothwendig ist, als die Wesenheit in der Veränderung als eine neue Existenz aufzufassen; denn indem der Geist sie als solche erkennt, muß er sie nothwendig sowohl von Seiten der Möglichkeit, als auch von Seiten der Wirklichkeit betrachten; indem er sie betrachtet, insofern sie auf die Möglichkeit folgt, bildet er den Begriff von Wirkung, betrachtet er sie, insofern sie auf den Akt folgt, erhebt er sich zum Begriff von Ursache; denn dieser Akt wird nicht bloß als früher gedacht, sondern als Grund jener neuen Existenz.

126. Man wird sagen, daß diesen beiden Begriffen die Idee des Seins vorausgegangen ist, weil sie früher ist als die Idee von Möglichkeit und Wirklichkeit. Wenn es auch so ist, was folgt daraus? Daß diese Idee des Seins angeboren sein soll? Aber wie würde man dieses beweisen? Nicht aus der Natur des Objects; denn wenn die Vernunft die andern Wesenheiten in den sinnlichen Dingen vermittelst ihrer Abstraktionsfähigkeit zu erkennen vermag, so ist kein Grund vorhanden, warum sie nicht auf dieselbe Art auch die Wesenheit des Seins erfassen könnte, welche in Folge ihrer Einfachheit und Allgemeinheit sich im Grunde wie an der Oberfläche jedes Dinges findet, und somit ganz leicht

1) Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat. S. Thom. Summa th. 2. 2. q. 8. a. 1.

2) Objectum intellectus est ipsa rei essentia. Quaestio de Mente, a. 4. ad 1.

abstrahirt werden kann. Auch kann man es nicht aus der Beschaffenheit der Vernunft beweisen; denn alle Gründe in der Welt werden nichts Anderes beweisen, als die Nothwendigkeit, in der Vernunft eine Kraft anzunehmen, welche das, was in den durch die Sinne wahrgenommenen Dingen nur in potentia erkennbar ist, wirklich erkennbar mache; wir haben aber gesehen, daß diese Kraft keine andere ist, als die Abstraktionsfähigkeit der Seele, welche von dem h. Thomas intellectus agens genannt wird.

127. Und hier ist wirklich interessant jene Stelle, worin unser Gegner zeigen will, daß dem h. Thomas zufolge das Licht des intellectus agens nichts anderes ist, als die angeborene Idee des Seins. „Was ist jener intellectus agens? Nichts anders als diejenige Kraft der Seele, welche die allgemeinste Idee auf die Sinneswahrnehmungen anwendet, und dieselben der Vernunft erkennbar macht. Das Licht des intellectus agens des h. Thomas habe ich mit dem Worte „Idee" wiedergegeben." Wir wollen nicht viele Worte verschwenden, um diese Erklärung zu widerlegen, die Jedem unglaublich erscheinen wird, der mit den Werken des h. Thomas bekannt ist. Wir sagen nur, daß sie nicht allein falsch, sondern auch ganz unmöglich ist. In Wahrheit, damit jene Auslegung wenigstens für möglich gelten könnte, müßte man annehmen, daß nach der Lehre des h. Thomas jene ganz allgemeine Idee des Seins schon vor der Thätigkeit des intellectus agens da wäre. Allein die von unserm Gegner selbst angezogenen Stellen beweisen gerade das Gegentheil. Denn es wird darin die Nothwendigkeit bewiesen, den intellectus agens zuzulassen: Ad hoc, quod possit omnia intelligibilia facere in actu[1]. Nun ist aber klar, daß, wenn nach dem h. Thomas der intellectus agens nothwendig ist, um alle Objecte wirklich erkennbar zu machen, er auch ohne Zweifel nothwendig ist, um die ganze allgemeine Idee des Seins zu bilden, welche gewiß auch ein intelligibiles Object ist. Also müssen wir schließen, daß die ganz allgemeine Idee des Seins vor der Thätigkeit des intellectus agens nicht wirklich existirt. Zweitens sucht der Gegner, um seine Erklärung einigermaßen wahrscheinlich zu machen, sich auf viele Texte zu stützen, worin der h. Thomas sagt, daß wir ein von Gott uns eingegossenes intellectuelles Licht haben, welches ein Bild und eine Participation des unerschaffenen Lichtes ist; unser Gegner fügt hinzu, dieses Licht sei von der ganz allgemeinen, angeborenen Idee des Wahren oder des Seins zu verstehen. Die Sache könnte wenigstens möglich erscheinen, wenn er nicht vielleicht in einem Augenblick von Zerstreuung einen Text des h. Thomas vorgebracht hätte, in welchem gesagt wird, daß jene Theilnahme, welche wir an der unerschaffenen Wahrheit haben, nichts anderes ist, als der intellectus agens, welcher Licht genannt wird, weil er uns die Objecte enthüllet und nichts anderes als eine Abstraktionsfähigkeit des Geistes ist[2].

---

1) De anima, l. 3. lect. 8.

2) Oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde

Aus dieser Stelle folgt: 1) daß das intellectuelle Licht nichts anderes ist, als der intellectus agens; also ist dieses Licht nicht früher, als der intellectus agens und ist auch nicht von ihm verschieden; 2) daß dieser intellectus agens zu den Fähigkeiten der Seele gehört; also ist er keine Idee; 3) daß er durch Abstraktion der allgemeinen Wesenheit von den concreten Bestimmungen die allgemeinen Begriffe bildet; also bildet er sie nicht durch Anwendung der Idee des Seins.

Endlich aber „„und dieses sei das Siegel, welches Jedermann enttäusche,““ sagt der h. Thomas im ersten Artikel der quaestio de Magistro ganz klar, daß die Idee des Seins von den sinnlichen Dingen durch den intellectus agens abstrahirt wird[1]). Dasselbe behauptet er im Commentar zu Boethius De Trinitate, wo er wiederholt, daß das Sein das erste Object ist, welches von der Vernunft erfaßt wird, aber durch Abstraktion von den sinnlichen Wahrnehmungen[2]). Wenn also die Idee des Seins nach dem h. Thomas vermittelst des Lichtes des intellectus agens von den sinnlichen Dingen abstrahirt wird, wie kann man da sagen, daß dieselben nach dem h. Thomas mit jenem Lichte eines und dasselbe sei? Kann etwa die Abstraktionskraft dasselbe sein mit der durch sie abstrahirten Sache?

Neunter Artikel.

Unvermeidlicher Subjectivismus dieser Lehre.

128. Lassen wir den h. Thomas, über dessen Lehre kein Zweifel entstehen kann, der eine ernste Besprechung verdiente. Sehen wir vielmehr, ob die Theorie unseres Gegners wenigstens als philosophische Hypothese zulässig ist. Nothwendige Bedingung einer Hypothese ist, daß sie, wiewohl sie nicht geradezu categorisch bewiesen wird, dennoch eine befriedigende Erklärung gewisser Erscheinungen oder Thatsachen gebe, ohne wenigstens auf einen offenbaren Irrthum zu stoßen. Dieses ist aber gerade der Mangel des Systems, welches wir besprechen; denn es ist nicht im Stande, über den Ursprung der Ideen eine genügende Aufklärung zu geben, und indem es dieses versucht, verfällt es in den Idealismus.

---

oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquid principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini. Summa th. 1. p. q. 79. a. 4.

1) Lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas . . . . sicut ratio entis et unius et hujusmodi.

2) Quamvis illa, quae sunt in genere prima eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum etc.

An einem andern Orte haben wir über diesen Punkt uns weitläufiger ausgelassen[1]! Hier werden einige kurze Andeutungen darüber gegeben.

Die Wahrheit in ihrer größten Abstraktion aufgefaßt als die allgemeinste Idee, welche das Sein in sich ohne jegliche Bestimmung desselben vorstelle, ist zwar ein intellectueller Begriff, aber ein Begriff, der an und für sich ganz unfruchtbar ist nicht allein in dem Bereich der Wirklichkeit, sondern auch in dem Bereich der Ideen. Daß er an und für sich unfruchtbar ist in dem Bereich der Wirklichkeit, sieht Jeder; denn jener Idee formell genommen, d. h. nach ihrer Abstraktion und Allgemeinheit, entspricht nichts in der Natur der Dinge; unserm Gegner zufolge würde sie als Form der Vernunft im Geiste a priori existiren. Wenn sie daher auch die Kraft in sich hätte, in andern weniger allgemeinen Begriffen eine Bestimmung zu erlangen, so könnten diese sich doch nie über das Bereich der bloßen Ideen hinaus erstrecken. Sie wären ebenso viele abstrakte Ideen, welche von der concreten Existenz jeglichen Objects ganz absehen; sie würden auch kraft ihres Ursprunges keine Beziehung zur objectiven Realität haben, denn auch sie würden in uns a priori entstehen, nämlich als Erzeugniß einer angeborenen Form.

129. Aber (und dieses ist noch wichtiger) diese Unfruchtbarkeit bewahrheitet sich auch in dem Bereich der Ideen; denn jene allgemeine Idee des Seins für sich genommen, ist durchaus unbestimmt; aus dem Unbestimmten wird aber nie etwas, wenn nicht ein thätiges und bestimmendes Princip hinzukommt, wodurch es specificirt wird. Man kann freilich leicht sagen, daß eine Idee aus der andern entspringt, wie Licht aus dem Lichte und daß alle in einer einzigen Wurzel verbunden sind, aus der sie wie Keime hervorsprossen. Diese und ähnliche Phrasen gefallen zwar wegen des Klanges der Töne und reißen die Phantasie mit ihren lebhaften Bildern fort; allein hier handelt es sich darum, den Verstand zu überzeugen, und die Sache mit Argumenten, nicht mit metaphorischen Redensarten zu beweisen. Die Idee des Seins ist ganz abstrakt, d. h. sie enthält nichts Bestimmtes. Wie wird sie also nach und nach bereichert? Sie schließt von ihrem Begriffe jedes Merkmal aus, wodurch sie auf diese oder jene Gattung von Dingen beschränkt würde. Wie können diese Merkmale darin von selbst entsprossen? In Folge von Zeugung? Allein, weil wir schon wieder zu den Metaphern zurückkehren, sagen wir, daß bevor eine Zeugung stattfinden kann, zuerst eine Vermählung stattfinden muß. Mit wem also wird die Idee des Seins sich vermählen, um nachher die herrliche und zahlreiche Nachkommenschaft so vieler verschiedener Begriffe zu erzeugen, deren unser Geist sich erfreut?

130. Es scheint, daß die Gegner diesen Grund begreifen; deßwegen sagen sie, daß die Idee des Seins mit der Sinneswahrnehmung sich verbindet, um hieraus ihre wundersame Fruchtbarkeit zu erklären.

Allein vor Allem ist die Sinneswahrnehmung ein durchaus vernunftloses Element; in dem System, welches wir bekämpfen, ist sie eine organische Veränderung und weiter nichts. Wie kann sie also ein intelligibiles Object werden oder einen Theil davon ausmachen. Kein Ding kann das geben, was es nicht

1) Der Verfasser verweist hier auf den ersten Band seines Werkes.

hat; die Sinneswahrnehmung enthält nach unserm Gegner nichts anderes als eine körperliche Veränderung, welche höchstens von der Seele als Sinneseindruck wahrgenommen wird. Die Idee dagegen kann nur durch ideale Elemente specificirt werden. Woher werden also jene idealen Elemente herkommen, welche zur Bestimmung der Idee des Seins nothwendig sind?

131. Aber denken wir uns wenigstens, daß die Sinneswahrnehmung, wie sie von unserm Gegner aufgefaßt wird, solche Elemente darbieten könnte. Was würde daraus folgen? Ein platter Subjectivismus. Denn die Sinneswahrnehmung ist nach unserm Gegner nichts anderes, als eine Veränderung des Fundamental-Sinnes, der sich auf unsern Körper erstreckt. Sie enthält nichts anderes, als eine besondere Specification dieser schon vorher existirenden und bleibenden Sinneswahrnehmung, deren direktes Object der auf die Organe gemachte Eindruck selbst ist, insofern er unerklärlicher Weise Bestimmung des fühlenden Wesens wird. Mit andern Worten, ist sie etwas rein Subjectives, eine Modification des Subjectes, welches sich selbst in dieser oder jener Weise fühlt. Kann aber eine Modification des Subjects, wenn sie mit einer andern, ebenfalls subjectiven oder wenigstens idealen Form sich verbindet, ein anderes Produkt, als ein subjectives und ideales hervorbringen? Wenn Jemand in einen Acker, der zwar für jede Art von Bäumen geeignet wäre, nur Bohnen pflanzte, könnte der je hoffen, Trauben zu sammeln? Die Idee des Seins oder der Wahrheit im Allgemeinen sagt an und für sich nichts im Besondern, viel weniger eine bestimmte Existenz. Sie wird sich zur Vorstellung dieses oder jenes bestimmten Objects wenden lassen, je nach dem Princip, welches sie befruchtet. Dieses Princip ist nichts anderes, als eine Modification des Subjects; denn nach dem System ist diese allein in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten und erfaßt. Mithin wird die Idee des Seins keine andern Bestimmungen annehmen außer solche, welche auf das Subject sich beziehen, und wird keine andern Existenzen berühren, als die des fühlenden Subjectes selber, wodurch dasselbe so zu sagen idealisirt und als Erkenntnißobject auf tausenderlei Weise vervielfältigt wird.

132. Hier wird nicht allein die berühmte Frage über die zur Objectivität unserer Erkenntniß nothwendige **Brücke** in ihrer ganzen Kraft wieder auftreten; sondern man wird auch auf eine andere noch viel gefährlichere Klippe stoßen; denn wir glauben nicht, die Sache zu übertreiben, wenn wir behaupten, daß diese Lehre zuletzt auf eine Erneuerung des Systems Fichte's hinauslaufen würde, wie es in seinen Ausgangspunkten mit den Principien des Kantischen Systems zusammenhängt. Wir sagen, daß seine Principien mit denen Kant's übereinstimmen; denn der Stifter des deutschen Transcendentalismus erklärt ebenfalls die Erkenntniß durch eine Verbindung von rationellen Formen a priori mit sinnlichen Eindrücken. Den Begriff gibt uns die Form, die Erfahrung liefert uns das Material zu unsern Kenntnissen. Dieses Material ist nichts anderes, als ein in den Organen empfangener Eindruck. Aehnlich sind die Principien des vorliegenden Systems. Die Erkenntniß wird erklärt durch eine Verbindung der allgemeinsten Idee mit den Ergebnissen der Sinne. Die allgemeinste Idee wird a priori gesetzt, weil angeboren; die Ergebnisse der Sinne sind organische Eindrücke, welche von der Seele gefühlt werden. Somit wäre kein wesentlicher Unterschied zwischen

beiden Systemen. Kant's Lehre enthielt schon den Idealismus, denn sie schloß die Erkenntniß in die Sphäre einfacher subjectiver Formen ein; aber sie mußte nothwendig mit Fichte's System enden; denn in letzter Analysis konnten jene Formen nur das Subject selbst vorstellen, dessen subjective Eindrücke, wie Kant eingesteht, die Bestimmungen der unbestimmten und abstrakten Form der Vernunft waren. Wenn wir aber nun in dem vorliegenden System dieselben Elemente und dieselben Prämissen haben, warum sollen wir denn nicht denselben Effect und die nämlichen Folgerungen erwarten dürfen.

Viertes Kapitel.

Ueber den Realismus des h. Thomas im Verhältniß zu Aristoteles und zur Philosophie des Mittelalters.

Wir müssen jetzt einer andern Art von Einwürfen, welche die bisher von uns erörterte Lehre des h. Thomas zwar weniger direkt, aber desto geschickter angreifen, unsere Aufmerksamkeit widmen. Man sagt nämlich, daß der h. Thomas vom Zeitgeiste hingerissen, in die Fußstapfen des Aristoteles trat; daß Aristoteles, aus eitler Lust, dem Plato zu widersprechen, eine durchaus sophistische und pantheistische Erkenntniß-Theorie aufgestellt habe; daß dieselbe direkt zum Averroismus führe, der Quelle jeglichen Irrthums; der h. Thomas habe die peripatetische Lehre nur aus den Schriften der arabischen Philosophen geschöpft; er habe sich zwar bemüht, ihre Folgerungen zu vermeiden, von ihren verderblichen Principien aber habe er sich nicht ganz lossagen können. Diese und ähnliche Vorwürfe werden von Manchen verbreitet, um das System des englischen Lehrers zu verdächtigen, das doch von so vielen Päpsten und durch das übereinstimmende Zeugniß der Katholiken so sehr empfohlen wird. Ich werde also in diesem Kapitel die Falschheit dieses Geredes darthun, und zeigen, in welchem Verhältnisse die Lehre des h. Thomas zu Aristoteles, zu den Arabern und zu den älteren Scholastikern, seinen Vorgängern steht, und die dagegen gemachten Einwürfe widerlegen. Hiemit wird auch zugleich das bisher Erklärte in noch helleres Licht gestellt werden.

Erster Artikel.

Ueber den wahren und falschen Realismus.

133. Obgleich der mit dem Worte Realismus verbundene Begriff so alt genannt werden kann, als die Philosophie in der Welt existirt, so ertönte dennoch dieser Name in den Schulen zum erstenmale gegen das Ende des elften Jahrhunderts, als die Sekte der Nominalisten entstand. Um das Jahr 1809 stellte Johannes Roscelin, Canoniker von Compiègne, ein Mann von subtilem aber sophistischem Geiste, eine Theorie auf über die Natur der allgemeinen Begriffe und behauptete, daß sie nichts als bloße Namen wären: flatus vocis. Was ihm zu diesem Irrthum Veranlassung gab, ob eine Stelle aus der Isagoge des Porphyrius über den Werth der allgemeinen Ideen, wie Tennemann glaubt, oder außerdem die von Boethius aufbewahrte aristotelische Lösung dieser Frage, wie

Rosmini richtiger bemerkt, hat wenig mit unserm Zwecke zu thun. Die Thatsache ist, daß Roscelin lehrte, die allgemeinen Begriffe seien nur Laute, im Gegensatz zu der Lehre der ganzen Schule, welche denselben eine objective Realität beilegte. Von dieser Zeit rühren die Namen der Nominalisten oder Realisten her, je nach den verschiedenen Systemen.

134. Diesen beiden einander ganz entgegengesetzten Meinungen wird von Einigen, als in der Mitte stehendes System, der Conceptualismus beigefügt, dessen Urheber Abälard gegen Anfang des zwölften Jahrhunderts war, welcher es gegen Wilhelm von Champeaux, seinen Lehrer an der Universität von Paris, heftig vertheidigte. Dieser Abälard, der ebenso scharfsinnig und heftig im Disputiren als unruhig und Freund von Neuerungen war, behauptete, daß die allgemeineren Vorstellungen zwar keine bloßen Namen, aber nur einfache Auffassungen unseres Geistes wären, welchen gar nichts Objectives in der Wirklichkeit entspräche. Seiner Ansicht nach beruhen dieselben einzig auf der Aehnlichkeit der Individuen mit dem Gattungsbegriffe; diese Uebereinstimmung aber hat kein Fundament in der Wirklichkeit, sondern entsteht bloß aus der Betrachtungsweise des Geistes[1]). Rosmini bemerkt, daß der Conceptualismus nicht wesentlich von dem Nominalismus verschieden sei, sondern ihn nur unter einer anderen Gestalt darstellte. Dieses ist insofern wahr, als beide Systeme jede objective Realität der Ideen in Abrede stellen, und das eine nur das andere mäßigt. Noch weiter geht Gioberti, wenn er behauptet, daß der Conceptualismus am Ende nichts anderes sei als reiner und offener Nominalismus. Wir sind der Ansicht, daß der Conceptualismus auf den Nominalismus zurückgeführt werden kann, als eine von den verschiedenen Formen, in der ein und dasselbe System sich entwickeln läßt. Denn sagt man, daß die allgemeinen Vorstellungen bloß in Worten bestehen, so kann dieses einen doppelten Sinn haben; einen, wenn man das Wort für einen einfachen Laut nimmt; den andern, wenn man das Wort als die äußerliche Kundgebung des Begriffs betrachtet. Nimmt man es im ersteren Sinne, so hat man den reinen Nominalismus, nämlich den des Roscelin, nimmt man es in der anderen Bedeutung, so ergibt sich der gemäßigte Nominalismus, nämlich der des Abälard, oder der Conceptualismus.

135. Um diese Verschiedenheit besser einzusehen, halte man die Unterscheidung zwischen der collectiven und allgemeinen Idee vor Augen; und die Unbestimmtheit des Wortes, insofern es ein Laut ist; denn es ist wahrscheinlich, daß Roscelin und seine Anhänger keine allgemeinen Ideen zuließen, sondern nur Collectivbegriffe, welche eine mehr oder weniger umfassende Menge von einander ähnlichen Individuen darstellen, und sie behaupteten, daß dieselbe durch das Wort bezeichnet wird. Allein da die in dem Wort liegende Fähigkeit auch auf andere Individuen ohne Ende bezogen werden zu können, hiermit nicht erschöpft wurde, so wurde dasselbe im Hinblick auf diese seine Unbestimmtheit und Potenzialität allgemein genannt. Abälard dagegen nahm an, daß die Worte wirklich allgemeine

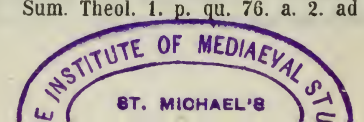
1) Dieses erhellt hinlänglich aus den Stücken des Commentars von Abälard über Porphyrius, welche Rosmini aus dem von ihm untersuchten Ambrosianischen M. S. ausgezogen hat, discreti ab invicem.

Begriffe ausdrückten, meinte aber, daß diese Begriffe nur Schöpfungen des Geistes wären, weil sie auf der bloßen Uebereinstimmung der Individuen in derselben Natur beruhten, welche Uebereinstimmung nichts Wirkliches wäre, sondern nur aus der Anschauung des Geistes entstünde. Dieses ist der Unterschied zwischen diesen zwei Meinungen, dessenungeachtet aber können sie beide Nominalismus genannt werden, da sie beide jede objective Realität der allgemeinen Begriffe läugnen und die Allgemeinheit in die Worte allein legen; welche die eine Ansicht für einfache Laute hält und die zweite für Bezeichnungen eines wahren Begriffes. Deßhalb kann auch der Conceptualismus ein vervollkommneter und in eine vernünftigere und philosophischere Form gebrachter Nominalismus genannt werden.

136. Um nun zum Realismus zu kommen, so gibt es auch hievon zwei Arten, einen wahren und orthodoxen, und einen heterodoxen und falschen. Diese Unterscheidung, welche in der vorliegenden Frage von großer Wichtigkeit ist, läßt sich aus der Geschichte deutlich nachweisen. Denn während die katholischen Doktoren und Schulen einerseits den Nominalismus Roscelin's und den Conceptualismus Abälard's verwarfen, so richteten sie auf der anderen Seite dieselben Verdammungsurtheile gegen den Realismus des Gilbertus Porretanus; ein offenbares Zeichen, daß sie von beiden Extremen entfernt waren. Außerdem hat die Schule die Lehre des Scotus Erigena immer für verdächtig gehalten, und jene des Amalrich von Chartres und des David von Dinant, als Realismus im heterodoxen Sinne des Wortes proskribirt. Deßhalb nennt Gioberti die Scholastiker Halbrealisten im Gegensatz zum reinen und vollkommenen Realismus, den er wiederherzustellen suchte.

In der That legt man dem in der Idee enthaltenen Erkenntnißobject Realität bei, so sind dabei zwei Dinge zu berücksichtigen: die erfaßte Wesenheit und die Abstraktion und Allgemeinheit, unter welcher sie aufgefaßt wird. Nehmen wir z. B. dieses Erkenntnißobject Mensch, welches die Vernunft erfaßt, indem sie nur die wesentlichen Bestandtheile des Menschen betrachtet, abstrahirend von den individuellen Bestimmungen, welche seine concrete Existenz begleiten. In diesem Objecte kann die Wesenheit, welche erfaßt wird, betrachtet werden, und die Art und Weise, auf die sie erfaßt wird. Schreibt man nur dem ersteren Element, nämlich der erkannten Wesenheit, Realität zu, nicht aber der abstrakten Auffassungsweise, welche von der Vernunft herkommt, so hat man den orthodoxen Realismus [1]). Legt man dagegen die Realität nicht allein dem ersten Element, sondern auch dem anderen bei, setzt man nämlich die Wesenheit mit der Auffassungsweise zusammen als unabhängig von der Vernunft und mit eigener Existenz begabt, so daß sie an und für sich allgemein und abstrakt sei; dann hat man den heterodoxen Realismus. Kurz, beide Arten von Realismus theilen dem

1) Dieses ist der Realismus, welchen der h. Thomas lehrt, wie aus dem oben im zweiten Kapitel Gesagten klar erhellt. Hier stehe für die andern nur folgende Stelle: Natura rei quae intelligitur est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individualibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sum. Theol. 1. p. qu. 76. a. 2. ad 4.



Objecte, welches in der allgemeinen Idee erkannt wird, objective Realität und Existenz außerhalb des Geistes zu; allein der orthodoxe behauptet, daß dieses Object, insofern es außerhalb des Geistes existirt, individuell und concret ist, und daß seine Abstraktion und Allgemeinheit von der Erkenntnißkraft herstammt, welche die bloße Wesenheit betrachtet; der heterodoxe dagegen nimmt an, daß das Object mit derselben Abstraktion und Allgemeinheit, unter welcher es vom Geiste aufgefaßt wird, auch außerhalb der Vernunft existiren müsse. Was wir hier nur kurz angedeutet haben, wird im Verlaufe der Abhandlung deutlicher sich herausstellen.

Zweiter Artikel.

Der Realismus der Scholastiker hat weder den Arabern noch dem directen Einfluß des Aristoteles seinen Ursprung zu verdanken.

137. Daß die Lehrer der Schule schon vom Anfang an sich zum Realismus bekannten, weiß Jeder, welcher ihre Werke studirt oder wenigstens ein Buch über die Geschichte der Philosophie gelesen hat. Um wenigstens eines zu nennen, welches sich in den Händen Aller befindet, erinnere ich an das Handbuch Tennemann's, welcher für die Eintheilung der scholastischen Perioden keine genauere Norm zu finden glaubt, als die verschiedenen Phasen des Realismus jener Zeit. Die erste Epoche der scholastischen Philosophie bestimmt er durch die ausschließliche Vertheidigung eines Realismus, welchen er, als guter Rationalist, blind nennt. Die zweite unterscheidet er durch das Auftreten des Nominalismus und seines Streites mit dem schon vorhandenen Realismus. Die dritte charakterisirt er durch den absoluten Vorrang desselben Realismus, in Folge des Sieges, welchen derselbe über das entgegengesetzte System davon trug. Endlich bestimmt er die vierte Epoche durch den neuen Kampf desselben mit dem Nominalismus, welcher durch die Bestrebungen Ockam's und der von ihm gegründeten oder geförderten Schule entstanden ist.

138. Wenn Jemand mit fremden Zeugnissen nicht zufrieden, sich selbst über einen solchen Punkt vergewissern will, so lese er die Schriften des h. Anselm von Canterbury, der ein heftiger Gegner Roscelin's war. Dieser tiefe Denker wird mit Recht für einen der ersten Gründer und der einflußreichsten Lehrer der Scholastik gehalten. Zwischen dem eilften und zwölften Jahrhundert stehend, erscheint er als Vermittler zwischen der ersten und zweiten Epoche jener wissenschaftlichen Bewegung und gleichsam als Repräsentant der einen und als Gründer der andern. Er bekennt sich aber ganz offen zum Realismus. Unter den verschiedenen Stellen, welche wir anführen konnten, wählen wir die folgende, worin der heilige Lehrer auf deutliche und leicht faßliche Weise darthut, daß unabhängig von dem mündlichen und äußerlichen Worte ein intellectueller und innerer Begriff zuzulassen ist, welcher das reale Sein der von uns erkannten Dinge enthält und ausdrückt. „Ich verstehe hier, sagt er, unter dem Worte des Geistes oder der Vernunft nicht die zur Bezeichnung der Objecte dienenden Worte, welche man denkt, sondern den intellectuellen Begriff, der sowohl wirklich als auch in Zukunft existirenden Dinge selbst, welche in dem Geiste erkannt werden. Denn die täg-

liche Erfahrung zeigt, daß wir auf dreierlei Art von einer Sache sprechen können: entweder bedienen wir uns dazu sinnlicher Zeichen, nämlich solcher, welche von den äußeren Sinnen wahrgenommen werden, oder wir reden davon, indem wir dieselben Zeichen, welche äußerlich von den Sinnen wahrgenommen werden, in uns innerlich denken, oder endlich indem wir weder äußerlich noch im Innern diese Zeichen anwenden, sondern bloß im Innern unseres Geistes die Dinge selbst je nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit durch ein Phantasiebild oder durch einen intellectuellen Begriff aussprechen. Anders rede ich vom Menschen, wenn ich ihn äußerlich mit dem Worte Mensch bezeichne; anders, wenn ich, ohne einen Laut hervorzubringen, in mir selbst jenes Wort denke; und anders, wenn der Geist das Wesen des Menschen selbst entweder in einem körperlichen Bilde oder mit der Vernunft betrachtet; in einem körperlichen Bilde, wenn wir uns z. B. seine sichtbare Gestalt vorstellen; mit der Vernunft, wenn wir seine allgemeine Wesenheit, als eines mit Gefühl und Verstand begabten sterblichen Wesens uns denken. Von diesen drei Gattungen von Sprache hat jede ihre eigenthümlichen Worte; die Worte der dritten und letztgenannten Gattung aber sind natürliche und bei allen Völkern dieselben, wenn sie auf bekannte Dinge sich erstrecken. Und weil alle anderen Worte für diese erfunden worden sind, so bedarf es da, wo dieselben vorhanden sind, keiner anderen, um die Dinge zu erkennen; und wo sie mangeln, ist jedes andere Wort für die Erkenntniß unnütz[1]).

139. Hieraus ist es klar, daß der Realismus der Scholastiker weder von den Arabern, noch von dem direkten Einfluß des Aristoteles herzuleiten ist; um sich davon zu überzeugen, genügt es einfach, auf die Zeitepochen zu achten. Die scholastische Philosophie, so genannt nach ihrem Ursprung und ihrer Pflege in den von Karl dem Großen angelegten Schulen und in den Universitäten, welche auf jene folgten, steigt bis zum achten Jahrhundert hinauf, als Alkuin in dem

1) Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo non, cum voces rerum significatione cogitantur; sed cum res ipsae vel futurae vel jam existentes acie cogitationis in mente concipiuntur. Frequenti enim usu cognoscitur quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter cum idem nomen tacens cogito; aliter cum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur; per corporis quidem imaginem, ut cum ejus sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum universalem ejus essentiam, quae est animal rationale mortale cogitat. Haec vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant; sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam omnia alia verba propter haec sunt inventa; ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. Monologium cap. X.

königlichen Palaste selber (780) einen Lehrstuhl für Künste und Wissenschaften errichtete, von da aus für die Verbesserung der alten Schulen im ganzen Reiche arbeitete, und im Kloster von Fulda jenes so weise Lehrsystem gründete, welches von da in die berühmtesten Abteien des Abendlandes übergegangen ist. Um sich eine Vorstellung davon zu machen, wie gleich von Anfang an die schwierigsten Punkte der Ontologie mit wunderbarer Scharfsinnigkeit von den Scholastikern berührt und besprochen wurden, werfe man einen Blick auf die Werke eines Scotus Erigena, welcher um die Mitte des neunten Jahrhunderts unter Karl dem Kahlen der Hochschule zu Paris vorstand. Ein so gut unterrichteter und beredter Schriftsteller, mit der lateinischen und griechischen Sprache vollkommen vertraut, mit einer ausgedehnten Erudition begabt, der die verwickeltesten Fragen der Metaphysik mit Leichtigkeit behandelt, wäre eine unerklärliche, wenn nicht unmögliche Erscheinung, wollte man nicht in jener Zeit eine außerordentliche Bewegung auf wissenschaftlichem Felde anerkennen. Die arabische Philosophie aber, welche im Orient im neunten Jahrhundert unter der Herrschaft der Abassiden entstanden ist, wurde in Spanien erst im zehnten Jahrhundert unter dem Califat Hakems des Zweiten aus der Dynastie der Ommiaden bekannt. Als hierauf durch die Verfolgungen Almansors, unter dem schwachen Nachfolger Hakem's jedes wissenschaftliche Streben in jenem Reiche unterdrückt wurde, erwachte dasselbe nicht eher wieder als gegen das elfte Jahrhundert hin; und verbreitete sich über das Abendland erst im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, als die Scholastik schon vier Jahrhunderte lang mit lebendiger Thätigkeit sich ausgebildet hatte. Was ferner Aristoteles betrifft, so sind die Gelehrten heut zu Tage darüber einig, daß seine Werke mit Ausnahme des Organum und des Traktates über die Categorien im Abendland nicht vor dem dreizehnten Jahrhundert bekannt waren. Während dieser ganzen Zeit genoß Aristoteles in den Schulen keinen anderen Ruhm, als den des vorzüglichsten Lehrmeisters in der Dialektik. Seine Logik war allgemein als Organ der Wissenschaft angenommen; aber der doktrinelle Theil seiner Werke, welcher über Metaphysik, Psychologie und Moral handelt, blieb eine geraume Zeit in den Schulen unbekannt; so daß Abälard, welcher im zwölften Jahrhunderte lehrte und mit der ganzen Wissenschaft seines Zeitalters bekannt war, sagen konnte, aus Mangel einer Uebersetzung keine Kenntniß davon zu haben[1]). Ja man zweifelt mit Recht, ob man im Abendland den griechischen Text vor der Eroberung Constantinopels unter Innocenz III. gekannt hat.

140. Um nun von den äußeren Argumenten auf die innern überzugehen, so muß Jeder, welcher die alten Scholastiker liest, anerkennen, daß ihre Philosophie aus keiner andern Quelle direkt geflossen ist, als aus der Lehre der heiligen Väter. Ihr vorzüglicher Lehrmeister ist der h. Augustin, welcher auch mit vollem Rechte der erste Gründer der christlichen Philosophie im Abendland genannt zu werden verdient. Und wenn man auch für den Ring, durch welchen die Scholastiker mit den Vätern in Verbindung stehen,

1) Quae quidem opera ipsius (Aristotelis) nullus adhuc translata latinae linguae aptavit; ideoque minus natura eorum nobis est cognita. Ouvrages inédites d'Abelard p. 258.

Cassiodorus und Boëthius halten wollte, so wäre zu bemerken, daß diese beiden christlichen Philosophen nur getreue Schüler und Repräsentanten der patristischen Philosophie sind. Wenn schon von Anfang an die Scholastik gewisse Theorien der alten heidnischen Weisen annahm, so that sie es nur, insofern dieselben durch die heiligen Väter von jedem Flecken heidnischen Irrthums geläutert waren. Deßhalb wird die Scholastik mit vollem Rechte von den tiefen Geschichtsforschern als ein Erzeugniß und eine rationelle Entwickelung der christlichen Lehre dargestellt[1]), insofern sie nämlich die rationellen und theologischen Wahrheiten, welche in den Werken der Väter enthalten sind sammelnd und sich aneignend, vermittelst einer subtilen und durchgreifenden Dialektik aus jenen kostbaren Keimen die Folgerungen entwickelte, und ein geordnetes und vollständiges wissenschaftliches Gebäude daraus construirte. Wer daran zweifelt, kann sich mit seinen eignen Augen davon überzeugen und braucht dazu nur irgend einen von den Gründern jener Wissenschaft zu lesen. Wir wollen nur zwei anführen; den Petrus Lombardus, den s. g. Lehrer der Sentenzen, und den h. Anselm von Aosta, den subtilsten Metaphysiker vor dem Auftreten des h. Thomas von Aquin. Obgleich nun der erstere in seinem berühmten Werke De Sententiis mitten unter den theologischen Lehren, welche sein Hauptzweck sind, die wichtigsten Punkte der Ontologie, Psychologie und Moral berühret, so nennt er dessen ungeachtet nicht ein einziges Mal den Aristoteles, sondern hält sich ganz an die heilige Schrift, an die verschiedenen Lehren der heiligen Väter und an das natürliche Licht der Vernunft. Daher gab er auch seinem Werke den Titel De Sententiis, weil, wie er im Prolog sagt, dasselbe gleichsam eine Sammlung der Aussprüche und der Lehre der Väter war, wodurch den weniger Gelehrten die Mühe erspart werden sollte, die Schriften derselben zu durchlesen[2]). Was den h. Anselm betrifft, so betheuert er ebenfalls in der Vorrede zu seinem Monologium, nichts gesagt zu haben, was mit der Lehre der Väter, besonders des h. Augustinus nicht überstimmte[3]). Ja noch mehr, selbst Scotus Erigena bemüht sich trotz seiner Freiheit in den Meinungen und seiner großen Bekanntschaft mit den Werken heidnischer Schriftsteller, fast jede seiner Behauptungen durch irgend ein Zeugniß der Väter zu unterstützen. So war es ein allgemeines und fast unverletzliches Gesetz der Schule, aus jenen Quellen nicht allein die dogmatische Lehre sondern auch die rationelle zu schöpfen.

141. Auch das Studium, welches die Scholastiker in Boëthius machten, enthält nichts gegen meine Behauptung; denn um gar nicht davon zu reden, bis zu

---

1) Siehe u. A. das neueste Werk von Carl Jourdain: La philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris 1858.

2) Non debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus; cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit neccessarius; brevi volumine explicans Patrum sententias appositis eorum testimoniis ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quaeritur offert sine labore.

3) Nihil potui invenire me dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.

welchem Grade Boëthius der aristotelischen und platonischen Philosophie anhing, so ist es nicht meine Absicht zu behaupten, daß die aristotelische Lehre nicht wenigstens theilweise von den älteren Scholastikern erfaßt worden sei; sondern nur, daß sie dieselben nicht direkt aus Aristoteles geschöpft haben, wohl aber aus den Werken der heiligen Väter und anderer christlicher Philosophen, unter denen Boëthius eine hervorragende Stelle einnimmt. Wir schließen also mit unserer Behauptung, daß die Scholastik begonnen und geraume Zeit vorangeschritten ist, unabhängig nicht allein von den Arabern, sondern auch von Aristoteles, dessen Lehre, wenn sie einige von ihnen annahmen, nur insofern aufgenommen wurde, als sie durch den Canal der Väter herübergeleitet wurde. Darum hat die außerordentliche Leichtfertigkeit, mit der man seit drei Jahrhunderten die Philosophie des Mittelalters betrachtete, manche zu dem großen Irrthum verleiten können, daß die scholastische Wissenschaft aus dem durch die Araber ausgelegten System des Aristoteles entsprossen wäre, so daß man sie sogar arabisch-scholastische Philosophie nannte. Die Scholastik ist nur die auf rationelle und wissenschaftliche Methode und Form zurückgeführte Lehre der Väter, welcher nachher die vollkommene Entwicklung besonders durch die Thätigkeit des unsterblichen h. Thomas gegeben wurde, wie wir weiter unten zeigen werden.

Dritter Artikel.

Von dem Averroismus.

142. Die Scholastik war nichts anderes, als die Entwickelung der Vernunft unter der Leitung des Glaubens. In Bezug auf ihre philosophischen Lehrsätze stützte sie sich einerseits auf die rationellen Prinzipien, welche durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden; andrerseits erkannte sie als über ihr stehend das übernatürliche Licht des Glaubens an, welchem die menschliche Vernunft Gehorsam und Unterwürfigkeit schuldig ist.

Anfangs beschäftigte sie sich einzig mit der rationellen Erklärung der geoffenbarten Wahrheiten, in so fern sie nicht über die Grenzen der natürlichen Erkenntnißkraft hinausgingen. Fides quaerens intellectum, nach der berühmten Formel des h. Anselm. Im Verlauf der Zeit aber verbreitete sie sich besonders durch die Streitigkeiten zwischen den Nominalisten und Realisten angeregt, nach und nach über die schwierigsten Fragen aus der Metaphysik, bis sie endlich das ganze Gebiet der Wissenschaft umfaßte. Dieser christlichen Weisheit gegenüber erhob sich fast gleichzeitig in einem Winkel Spaniens eine falsche Wissenschaft, welche durch ihre Verbreitung über Europa die Wurzel unzähliger Uebel wurde. Die arabische Philosophie, welche, wie wir sagten, bald nach ihrem ersten Auftreten fast erloschen war, nahm in Andalusien einen neuen Aufschwung gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, bis sie in dem folgenden auf ihren Höhepunkt geführt wurde durch Ibn-Rosch, welchen die Lateiner Aben-Rois und darnach Averroes nannten. Er war geboren in Cordova gegen das Jahr 1120; er zeigte einen großen Eifer für die Wissenschaft und eine abgöttische Verehrung für Aristoteles; in seinem langen Leben führte er die wissentschaftliche Bewegung seiner Vorgänger zum Abschluß und verdiente sich den Ruhm des ersten Repräsentanten der arabischen Philosophie.

Ueber sein Leben, seine Schriften und seine Lehre ist besonders das genaue Werk von Ernst Renan zu lesen, welcher auf unwiderlegliche Dokumente gestützt, die Irrthümer jener corrigirt, welche vor ihm über denselben Gegenstand schrieben, und zugleich das größt mögliche Licht darüber verbreitet. Da wir keine geschichtliche, sondern eine philosophische Abhandlung schreiben, werden wir nur das berühren, was zu unserm Thema gehört.

143. Averroes schrieb viele wissenschaftliche Traktate und zwei- oder dreimal Commentare zu fast allen Büchern des Aristoteles. Aber sein berühmtestes Werk, welches ihm sein Ansehen verschaffte, war der sogenannte Große Commentar, in welchem er mit vielem Fleiß und Scharfsinn die Lehre des Stagyriten auseinanderzusetzen und zu erklären suchte. Hierbei bemerke man, daß es nicht richtig ist, daß, wie Manche meinten, Averroes bei der Erklärung des Aristoteles des griechischen Textes sich bedient habe. Diese Meinung wird heutzutage von Allen verworfen, welche mit einiger Genauigkeit diesen Gegenstand behandeln. Um bei Renan stehen zu bleiben, so sagt derselbe bei der Widerlegung des Herbelot, welcher behauptete, daß Averroes zum ersten Mal den Aristoteles aus dem Griechischen in's Arabische übersetzt, und daß der h. Thomas und die andern Scholastiker sich seiner bedient haben, folgendes: „Es ist möglich, daß Herbelot die lateinische Uebersetzung des Aristoteles, welche erst seit einigen Jahren genauer untersucht worden ist, nicht kannte; aber als Orientalist mußte er wohl wissen: 1) daß Aristoteles vor Averroes in's Arabische übersetzt worden war; 2) daß die Uebersetzung der griechischen Schriftsteller in's Arabische nach dem syrischen und nicht nach dem griechischen Text gemacht worden; 3) daß vielleicht kein einziger gelehrter Muselmann und gewiß kein Araber Spaniens je mit dem Griechischen bekannt war. Trotzdem scheint diese irrthümliche Meinung schon seit den ersten Zeiten der Wiedererhebung geherrscht zu haben. Aug. Nifo, Patrizius, M. Oddo, J. B. Bruyerin, Sigonio, Thomassin, Gassendi, Longuerne, Moreri, und überhaupt das ganze sechszehnte und siebzehnte Jahrhundert haben dem Averroes die Einführung des Aristoteles bei den Lateinern zugeschrieben. Herbelot, welcher den Irrthum erneuerte und einen neuen Grad von Genauigkeit hinzufügte, wurde von Buhle, Harles, Rossi, Middeldorpf, Tennemann, Gerand, Jourdain u. s. w. abgeschrieben. Dasselbe Versehen wurde in dem Katalog der hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek begangen; es war lange Zeit stereotyp in allen Conversations-Lexikons. So groß ist in der Literaturgeschichte die Hartnäckigkeit des Irrthums [1]). Dieselbe Bemerkung kann man auch in dem Lexikon der philosophischen Wissenschaften lesen: „Es ist ein bedeutender Irrthum, welchen viele angesehene Autoren, unter andern Rossi (Geschichtl. Wörterb. der arab. Schriftsteller) und Jordan (in der allg. Biogr.) behauptet haben, daß nämlich Averroes der erste Uebersetzer des Aristoteles gewesen sei. Es ist gewiß, daß es seit dem zehnten Jahrhundert viele arabische Uebersetzungen der Werke von Aristoteles gab; andererseits aber war Averroes weder mit dem Syrischen noch mit dem Griechischen bekannt; und er konnte keine neue Uebersetzung verfertigen, wie Buhle will (Arist. Werke 1. B.), und nicht einmal diejenigen

1) Siehe das genannte Werk, 1 Th. S. 37.

verbessern, welche schon vorhanden waren, über deren Dunkelheit er hie und da in seinen Werken klagt." [1])

144. Folglich darf der Averroismus und überhaupt die ganze arabische Philosophie des Mittelalters nicht als die reine Lehre des Aristoteles betrachtet werden, sondern als eine Abart derselben; wie sie freilich nur aus den syrischen Uebersetzungen entstehen konnte, welche von Nestorianern, die in der Eigenschaft von Aerzten an dem Hofe der orientalischen Kalifen sich aufhielten, verfertigt worden waren. Wir werden uns nicht mit der Aufzählung der bedeutendsten Unterscheidungspunkte zwischen den averroistischen Ansichten und den Lehrsätzen des Stagyriten aufhalten. Dies würde zu unlösbaren Streitfragen führen, und für unsern Zweck wenig oder gar keinen Nutzen haben. Uebrigens ist es gewiß, daß bei Averroes und den arabischen Philosophen überhaupt die erste Bedingung, welche zu einer genügenden Auslegung und Erklärung eines Buches erforderlich ist, nämlich das Studium des Originals oder wenigstens einer getreuen Uebersetzung vermißt wird. Darum darf man sich nicht wundern, wenn der h. Thomas von Averroes redend, ihn nicht einen Peripatetiker, sondern vielmehr einen Verstümmler der peripatetischen Lehre nennt[2]); und Ludwig Vives sagt, daß derselbe eine ganz andre Lehre, als die des Aristoteles erklärt habe.[3]) Dasselbe versichert auch der von uns schon genannte Ernst Renan; es genüge, sagt er, die Schriften des Averroes mit dem auf uns gekommenen griechischen Text des Aristoteles zu vergleichen, um die bedeutenden Veränderungen und Differenzen, welche die Lehre des letzteren in den Händen des ersteren erlitt, zu bemerken. Nach seiner Ansicht ist die averroistische Lehre wie auch die der übrigen Araber, nur ein Echo der Lehre der Syrer, welche von griechischen Commentatoren von Alexandrien in grader Linie abstammt. Der Averroismus ist zwar aristotelische Lehre, aber modificirt durch die Theorie der alexandrischen Neuplatoniker[4]). und

1) Dictionnaire des sciences philos. art. Jbn Roschd.

2) Non tam fuit peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravatori Opuscul contr. Averroistas.

3) Nomen Commentatoris nactus est homo, qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat, quam eum ipsum, quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare, estiamsi divino fuisset ingenio, quum esset humano et quidem infra mediocritatem. Nam quid tandem adferebat, quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? Non cognitionem veteris memoriae, non scientiam placitorum priscae disciplinae et intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, ut qui nullum unquam legerit, ignarus graecitatis ac latinitatis. Pro Polo Ptolemaeum ponit, pro Protagora Pythagoram pro Cratylo Democritum; libros Platonis titulis ridiculis inscribit, et ita de iis loquitur, ut vel caeco perspicuum sit literam eum in illis legisse nullam. At quam confidenter audet pronuntiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici; quum solos viderit Alexandrum, Themistium et Nicolaum Damascenum; et hos, ut apparet, versos in arabicum perversissime ac corruptissime. De causis corruptarum artium. Opp. t. I., pag. 410.

4) Le caractère géneral de la doctrine d'Ibn-Roschd est le même que celui que nous remarquons chez les autes philosophes arabes. C'est la doctrine d'Aristote modifiée par l'influence de certaines théories néoplatoniciennes. «Dictionnaire des sciences philosophiques t. 3. art. Ibn-Roschd.»

zudem noch verstümmelt durch die Uebersetzungen der syrischen und chaldäischen Nestorianer. Der neuplatonische Anstrich wird von jedem bemerkt werden, der die averroistische Philosophie aufmerksam betrachtet. Um nichts von andern fundamentalen Lehrsätzen derselben zu reden, d. gl. die Ewigkeit der Materie ist, die Emanation der Wesen aus Gott, die Stufenleiter der die Gestirne belebenden Geister, das Fatum der irdischen Ereignisse, die auf die bloßen Gattungen der Dinge beschränkten Vorsehung, so ist aus der Theorie der für sich bestehenden Vernunft, welche den Fundamentalpunkt seiner Ideologie bildet, unzweifelhaft zu erkennen, welche Verbindung sie mit der alexandrischen Philosophie hat. Dieses ist unverkennbar eine Erinnerung an die Lehre des Plotin von der intellectuellen Erleuchtung und an deu λογος προφορικὸς des Philo; auch hier findet man ein von den Individuen verschiedenes substanzielles Licht, dessen Strahlen den Verstand eines jeden einzelnen Menschen erleuchtet, ohne mit demselben confundirt oder vermischt zu werden; ein Licht, wodurch die Einheit, das gemeinsame Band, die intellectuelle Entwicklung der geistigen Wesen bedingt wird, und welches dieselben nach Auflösung der Körper endlich in sich selbst absorbirt.

Wir wollen nicht untersuchen, ob die unbestimmte Ausdrucksweise des Aristoteles in seinem dritten Buch De Anima wirklich zu einer solchen Lehre habe Anlaß geben können. Gewiß ist, daß sie einerseits wenig mit dem übrigen Theile des aristotelischen Systems übereinstimmt, andrerseits aber von der Auslegung der meisten alexandrinischen Commentatoren fast gar nicht abweicht.

145. Die arabische Philosophie begann gegen Mitte des zwölften Jahrhunderts bei den Lateinern bekannt zu werden durch die Uebersetzung des Erzdiakons Gondisalvi, welche dieser auf Befehl des Raimundus, Erzbischof von Toledo, verfaßte. Verbreiter derselben waren auch die Juden, besonders aus der Schule des Moses Maimonides [1]); bei welchen der Averroismus, der bei den von Natur aus wissenschaftlicher Bewegung widerstrebenden Muselmann nicht gedeihen konnte, längere und dauerhaftere Pflege fand. Vor allem aber war es Friedrich II., welchem die arabische Philosophie ihre reißenden Fortschritte in Europa zu verdanken hat. Dieser ungläubige Kaiser, von ganzem Herzen Muselmanen, war nicht zufrieden damit, in inniger Allianz mit den muhamedanischen Fürsten zu stehen, und seinen Hof in einen Aufenthaltsort von Saracenen verwandelt zu haben, ihre Gebräuche und Gewohnheiten bis zur Errichtung eines Harems sogar nachzuahmen, sondern er wandte auch alle Mittel an, um die Begriffe zu verwirren, die Lehre der Schule zu verdrängen, die Moral der Völker umzugestalten. Er berief deßhalb den Michael Scottus, und hieß ihn die Bücher des Averroe aus dem Arabischen übersetzen, und diese Uebersetzungen schickte er als Geschenke mit einem Empfehlungsschreiben an die Akademien Frankreichs und Italiens. Michael Scottus wurde mit Recht für den ersten Lehrer des Averroismus in Italien ge-

---

1) Die Philosophie der Juden war nur eine Nachbildung der arabischen. Maimonides, Zeitgenosse von Averroes und Schüler desselben Lehrers, bekannte sich ganz zu demselben System «C'est aux Juifs qu'Averroès est redevable de sa reputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçût le titre depuis solonnellement confirmé par l'école de Padoue d'ame et Intelligence d'Aristôte.» Renan. II. part. chi n. 4.

halten; vielleicht der Hauptgrund von dem schlechten Rufe, den er in Italien genoß und weßhalb ihn Dante in die Hölle unter die Zauberer und Wahrsager versetzte.[1])

146. Das unselige Werk Friedrichs wurde mit gleichem Eifer von seinem Bastarden Manfred fortgesetzt, welcher zugleich mit der Herrschaft die Gottlosigkeit und Ungläubigkeit von ihm erbte. Er ließ neue Uebersetzungen der arabischen Philosophie verfertigen durch Hermann, einen Deutschen, und beschenkte damit von Neuem die katholischen Universitäten. So wurde der Averroismus eingeführt, namentlich in Paris, und mehr noch im Nordosten Italiens, wo er sich nachher wie in einer wohl befestigten Citadelle an der Universität von Padua niederließ, welche durch wissenschaftliches Streben und durch den Zusammenfluß der Studenten sehr berühmt war. Es würde zu weit führen, wenn wir die zahlreiche Schaar von Ungläubigen aufzählen wollten, welche durch den traurigen Einfluß des Averroismus daraus hervorgegangen sind; deren Reihe mit Peter von Albano anfangend mit Vanini und Cremonini schließt. Renan hat davon einen ausführlichen Katalog gemacht, und erzählt die Verstellungskünste, mit denen sie sich der Strenge der Inquisition mit ironischer Verehrung gegen die Kirche zu entziehen suchten.[2])

147. Vor Allem möchte ich jedoch hier auf einen Punkt ganz besonders aufmerksam machen, nämlich auf den Widerspruch, welchen der Averroismus stets bei den aufrichtig katholischen Lehrern und Schulen gefunden hat. Zum Beweise dafür diene das Verdammungsurtheil des Concils von Paris im Jahre 1209, das Edikt des päpstlichen Legaten Robert Courçon im Jahre 1215; und die Bulle Gregor's IX., welche an die Lehrer und Schüler von Paris im Jahre 1231 gerichtet war. Diese drei Verdammungsurtheile betreffen nicht Aristoteles an und für sich, wie von Manchen aus Irrthum, von Andern aus der bösen Absicht, die Scholastik zu verdächtigen, behauptet wurde. Sie betreffen aber wohl die von den Arabern gemachten Auszüge, Commentare und Erörterungen, welche auf der Universität von Paris unter dem Namen des Philosophen von Stagyra ausgegeben wurden. Hierüber sind Renan und Jourdain nach den tiefen Forschungen, die sie darüber gemacht haben, ganz einig. Um nicht zu lange uns aufzuhalten, wollen wir nur an den letzteren erinnern, welcher seine Behauptung beweist: 1. aus den Worten des Concils selbst; 2. aus den Zeugnissen der Zeitgenossen; 3. daraus, daß in demselben Verdammungsurtheil auch die Lehre von Amalrich und David's von Dinant einbegriffen ist; 4. daraus, daß zu derselben Zeit die Lehre des Aristoteles von den katholischen Doktoren ohne irgend eine Opposition vorgetragen wurde. Daraus schließt er: 1) daß das von dem Concil im Jahre 1209 gefällte Urtheil nur die Bücher der Naturwissenschaften traf; 2) daß unter dieser Benennung nicht die Physik des Aristoteles zu verstehen ist, sondern das von dem Juden David v. Dinant gemachte Compendium derselben, und die Auszüge von Avicenna oder Algazel, welche unter dem Na-

---

1) Hölle, Ges. 20.

2) Siehe das gen. Werk, Seconde partie, C. B. L'Averroïsme dans l'école de Padoue.

men des griechischen Philosophen veröffentlicht wurden; 3) daß man die Metaphysik des Aristoteles anfangs nur aus ähnlichen Auszügen kannte, und daß das Urtheil Robert's von Courçon nicht die originale oder vollständige Metaphysik des Stagyriten betreffen konnte.

Zu diesem klaren Beweise von der Abgeneigtheit, welche die Katholiken von Anfang an gegen die averroistischen Lehren an den Tag legten, füge man noch die zahlreichen Verdammungsurtheile hinzu, welchen dieselben im dreizehnten Jahrhundert noch unterlagen, und besonders jenes, welches im Jahr 1227 von dem Bischof Tempier in einer Versammlung von Theologen erlassen wurde. Nicht zu vergessen ist, daß im vierzehnten Jahrhundert das Concil von Viennes den Averroismus bei der Verwerfung der Irrthümer Peter Olivier's proscribirte; deßgleichen die Reaction aller Vernünftigen Theologen bis zum Lateranensischen Concil unter Leo X., welches sie in den Irrthümern des Pomponatius von Neuem verdammte [1])

Vierter Artikel.

Der h. Thomas von Aquin.

148. Die Gefahr, welche im dreizehnten Jahrhundert der christlichen Bildung drohte, war sehr groß. Der Islam, dessen materielle Macht in den vorausgehenden Kreuzzügen gebrochen worden war, suchte durch die Treulosigkeit Friedrich's seine Verluste wiederzugewinnen und neue Kräfte zu sammeln. Und wiewohl er damals nichts gegen das Abendland ausrichten konnte, und von seinen Waffen kein Angriff zu fürchten war, so stiftete er dennoch durch den Einfluß auf die Philosophie und das moralische Leben großes Verderben. Die muselmännische Wollust, welche durch die häufige Berührung der Abendländer mit dem Orient wie eine pestartige Krankheit sich eingeschlichen hatte, drang tief in die Bevölkerung Europa's ein, bis endlich diese epikuräische Lehre und Lebensweise offen auftrat. Die Ascese selbst wurde davon angesteckt, so daß eine Unzahl falscher Mystiker allerwärts auftraten, welche nach der Uebung von äußeren Bußwerken sich jeder Art von Unlauterkeit überließen. Der Leser möge sich erinnern an die Anhänger des ewigen Evangeliums, des Joachim Floris, des Gerhard von St. Donnino, des Waldus, des Dolcino; deßgleichen an die Secte der Catharer, der Beguarden, der Geißler und anderer, welche unter heuchlerischen Formen von Frömmigkeit die Sitten in erschrecklicher Weise verdarben. Von der andern Seite drang die in dem Abendland bekannt gewordene Philosophie der Araber überall in die Schulen ein; mit der aristotelischen Lehre, wie sie vom Averroes auseinandergesetzt wurde, sich brüstend erzeugte sie verderbliche Früchte von Materialismus, Fatalismus, Pantheismus und Atheismus; die Scholastik aber war in ihrem langsamen Voranschreiten noch nicht so weit entwickelt und

---

1) Obgleich Pomponatius dem Anscheine nach, um sich einen Anstrich von Neuheit zu geben, sich für einen Gegner Averroe's und einen Anhänger des Aristoteles nach der Erklärung Alexanders von Aphrodisia ausgab, so ist es doch offenbar, daß die Substanz seiner Lehre averroistisch war.

gründlich organisirt, daß sie die Stirne frei erheben und mit scharfen und siegreichen Waffen ihre kühne Gegnerin hätte bekämpfen können; zumal da in der gottlosen Familie der Hohenstaufen eine Schutzwehr der Ungerechtigkeit sich erhob, unter welcher die doppelte Verderbtheit in den Wissenschaften und in der Moral die kaiserliche Macht selbst zum Dienste hat und von wo aus sie wie von einem hohen Felsen auf Alles einstürmte und Alles verwüstete.

149. In dieser großen Noth der Kirche verfehlte die göttliche Vorsehung nicht, schnelle und außerordentliche Hülfe zu senden. Und wie zur Zeit der Völkerwanderung der h. Benedikt gesandt wurde, um in der heiligen Einsamkeit der Klöster die beiden Hauptelemente der Bildung, die Tugend und die Wissenschaft, zu retten, ebenso wurden gegen den Angriff dieser neuen und vielleicht noch entsetzlicheren Barbarei der h. Franziskus und der h. Dominikus mit der doppelten zahllosen Schaar ihrer unüberwindlichen Söhne von Gott aufgestellt. Die Sendung des ersteren war, wie es scheint, besonders auf das praktische Leben gerichtet; nämlich auf die Reform der Sitten durch Bekämpfung der übermäßigen Lust an irdischen Ergötzungen; und wie die allgemeine Quelle der sinnlichen Lüste der Reichthum ist, so pflanzte er als Gegenzeichen die Armuth auf. Diese einzige Idee, welche seinen Charakter zeichnet, und welche mit so großem Eifer von ihm verwirklicht wurde, genügte dem ruhmvollen Helden, um die Welt zu überwinden durch Lostrennung der menschlichen Herzen von den irdischen Begierden, und durch Erhebung derselben zur Liebe der himmlischen Dinge. So verdiente er sich auch den Namen des Seraphischen. Die Sendung des h. Dominikus dagegen hatte vernehmlich einen speculativen Zweck; nämlich die Bekämpfung der falschen Wissenschaft, durch Entwicklung und Begründung der wahren Lehre, und durch Widerlegung der falschen Irrthümer, welche von allen Seiten Ueberfall und Verwüstung drohten. Deßwegen ergriff er den Schild der Wissenschaft und verdiente sich den Namen eines Cherubs. Dante drückt dieses in folgenden Versen in erhabener Weise aus:

Die ewige Vorsicht, die das Weltall leitet
Mit jener Weisheit, die in Tiefen ruht,
Zu welchen kein erschaffenes Auge gleitet,
Damit sich dem Geliebten ihre Gluth
Die Gluth der Braut, die Er mit lautem Schreie
Sich anvermählt hat durch sein heiliges Blut,
Sichrer in sich und ihm getreuer weihe,
Hat, ihr zur Gunst, zwei Fürsten ihr bestellt.
Und hier und dorten führen sie die Zweie,
Der Eine war von Seraphs Gluth umwallt,
Der andere zeigt im Glanz der Cherubinen
Die Weisheit dort im irdischen Aufenthalt[1]).

So sehen wir, daß während die Kirche an dem Feste des h. Franziskus uns um die Nachahmung seiner Verachtung der irdischen Güter bitten heißt: tribue nobis ex ejus imitatione terrena despicere, sie uns am Feste des h. Dominikus für die durch ihn uns zu Theil gewordenen Lehren zur Dankbarkeit ge-

1) Dante Paradies 11. Ges. (nach der Uebersetzung von Strekfuß).

gen Gott auffordert: Deus, qui Ecclesiam tuam Beati Dominici Confessoris tui illustrare dignatus es meritis et doctrinae.

150. Der Dominikanerorden war also nach den tiefen Rathschlüssen Gottes zur Schutzwehr der katholischen Wahrheit berufen. Wie er seinem hohen Berufe entsprochen, beweist die lange Reihe von Doktoren, welche mit Albertus dem Großen an der Spitze beständig in ihm blühten, und breite Ströme von Weisheit über die Erde hinleiteten. Einer jedoch fliegt gleich einem Adler über allen andern und ward der Lehrer der übrigen, der h. Thomas von Aquin, darum der Engel der Schulen genannt. Dieser tiefe Denker, dessen Ruhm so lange dauern wird, als Wissenschaft in der Welt gepflegt werden wird, faßte den großen Plan, nicht allein den herrschenden Irrthümern seines Jahrhunderts sich entgegenzustellen, sondern auch die Arbeiten seiner Vorgänger zu vervollständigen, eine wahre wissenschaftliche Encyklopädie zu schaffen, welche die Philosophie bis zu ihren Principien durchdringen, sie mit der Ueberlieferung der Väter und späteren Lehrer verbinden, in einen starken und wohl gebauten Organismus bringen und so dem Glauben als Fußschemmel dienstbar machen sollte. Wahrlich ein erstaunliches und kaum ohne Wunder mögliches Werk! Da er bis zu den ersten Quellen der Wissenschaft aufzusteigen suchte, verlegte er sich auf das Studium des Aristoteles, sowohl des Rufes wegen, in welchem derselbe damals stand, als auch weil er in ihm den allgemeinen Repräsentanten und die vollkommenste Personification der Weisheit der Alten erblickte. Wohl einsehend, daß man in der heidnischen Philosophie das, was vom Einfluß des Heidenthums herkömmt, von dem, was von der Natur stammt (welche gewiß nicht heidnisch an und für sich ist) unterscheiden müsse, suchte er das Werthvolle von dem Gemeinen zu sondern, die Lehren desselben unter dem Lichte des Glaubens von jedem Makel von Irrthum zu reinigen[1]). Unter den h. Vätern, in deren Schriften er sehr bewandert war, zog er den h. Augustin den übrigen vor, als denjenigen, in welchem er die patristische Philosophie in Eins zusammengestellt nnd zu einer mehr rationellen und wissenschaftlichen Form anstrebend fand. Wie sehr er die so große Leuchte katholischer Weisheit kennen zu lernen gesucht hat, und wie treu er ihr folgte, wird Jedem, der seine Schriften gelesen, bekannt sein; man findet fast keinen Lehrbegriff von einiger Bedeutung, den er nicht mit der Autorität des h. Augustinus zu bekräftigen und zu unterstützen sucht.

151. Dieses verdient besonders von denjenigen beherzigt zu werden, welche unter dem Vorwande, dem h. Augustin zu folgen, von dem h. Thomas abweichen. Gingen sie ohne Vorurtheil zu Werke und aus Wahrheitsliebe, so würden sie gewiß einsehen, daß die Lehre des einen mit der des andern in keinem Widerspruche steht, sondern daß die eine nur eine Entwicklung und Vervollständigung der andern und überhaupt der Lehre der Väter ist. Denn was sich bei

1) Es ist wohl wahr, daß Aristoteles schon vor dem h. Thomas von seinem Lehrer Albertus commentirt worden war. Allein der Commentar Alberts bleibt nicht allein hinter dem seines Schülers zurück, sondern er ist auch eigentlich nur eine Paraphrasis der aristotelischen Werke, und nicht immer auf Uebersetzungen nach dem griechischen Text gestützt.

diesen nur im Keime, hie und da zerstreut findet, ohne wissenschaftlichen Zusammenhang und ohne Einheit, das hat der h. Thomas erläutert und entwickelt, durch Folgerungen und Anwendungen erweitert und in einem organischen Lehrsystem vereinigt. Was man oft sagen hört, die Väter seien Platoniker, der h. Thomas Aristoteliker, ist eine leere Phrase. Denn wie in jedem andern Schriftsteller, so muß man auch in den Vätern die Form von der Substanz unterscheiden. Die Form ist veränderlich, und richtet sich oft nach den Zeiten; die Substanz bleibt immer dieselbe. Auch wir folgen in Allem der Lehre des h. Thomas, geben sie aber nicht selten unter moderner Gestalt wieder. Dennoch dürfte man uns deßwegen nicht zu den Modernen zählen. Die Väter drückten ihre Gedanken gewöhnlich in platonischer Weise aus; weil es der Brauch ihrer Zeiten, in welchen die neuplatonische Philosophie blühte, mit sich brachte. Allein die Substanz ihrer Lehre rührte weder von diesem, noch von jenem Philosophen her, sondern einzig von der vernünftigen Natur des Menschen; wobei sie alles das, was von Plato oder Aristoteles, von Zeno oder einem andern heidnischen Weisen gesagt worden war, annahmen, wofern es nur mit der Wahrheit, mit dem Glauben und mit der Sittenlehre des Christenthums übereinstimmte. Wir sind der Meinung, daß man auch nicht einen einzigen wichtigeren Punkt in der Lehre der Väter und des h. Augustinus finden kann, welcher, richtig verstanden, von der Lehre des h. Thomas verschieden wäre. Dieser h. Lehrer benützte den Aristoteles, weil die Schriften desselben gleichsam ein Repertorium der gesammten griechischen Philosophie waren. Er benützte den Aristoteles, weil er besser als die Andern sich ausdrückt und Lehren aufstellt, welche sich leichter an eine orthodoxe Erklärung anschmiegten; er benützte den Aristoteles, weil derselbe in seinen Abhandlungen mit größerer Genauigkeit und Methodik zu Werke geht, und eine strengere und wissenschaftlichere Terminologie bewahrt. Uebrigens wo seine Behauptungen irrig waren und vom Glauben abwichen, da trug er kein Bedenken, die Mängel zu enthüllen und sie mit den von ihm selbst festgehaltenen Grundsätzen zu widerlegen. Deßhalb muß die Substanz der Lehre des h. Thomas in ihrem rein philosophischen und rationellen Theil als das Produkt der Vernunft und der Erfahrung betrachtet werden, welches durch das Licht der christlichen Dogmen neu geboren und verjüngt, durch die Speculationen der Väter gefördert und vergrößert, durch die klare Auffassung jenes englischen Geistes faßlicher gemacht, mit mächtiger und unüberwindlicher Logik gegen jede Art sowohl gleichzeitiger als auch zukünftiger Irrthümer gestählt wurde.

152. Es wäre also ein bedeutender Irrthum, wenn man glauben wollte, die Lehre des h. Thomas sei nichts anderes, als ein mehr oder weniger geistreiches philosophisches System, das aber bloß auf jene Zeitepoche sich beziehe, in welcher dieses glänzende Gestirn an dem wissenschaftlichen Horizont strahlte. In Wahrheit hat sie das Gepräge einer allgemeinen Lehre, welche für alle Jahrhunderte gilt, weil sie mit der Lehre der Kirche selbst innigst verbunden ist. Sie ist einer gut geordneten Schlachtreihe gleich, welche sich jedem Feind entgegenstellen kann; und wie ein mächtiger Fels, an welchem tausend Schilde und Lanzen hängen, um die tapfersten Kämpfer zu bewaffnen. Wer immer Eifer für die Ehre Gottes im Herzen trägt, der wird ihn nur lieben und schätzen können und

sich mit aufrichtigem und strebsamem Geiste auf das Studium seiner Werke verlegen. Wer zu ihrem Verständniß gelangt, der wird bald seine Vernunft mit solcher Klarheit erhellt und solcher Stärke gekräftigt finden, daß er sicher und unerschrocken gegen jede Art von Gegner auftreten kann[1]). Ich trage kein Bedenken, folgende Behauptung aufzustellen; und bei sachkundigen und verständigen Männern wird sie gewiß für keine Uebertreibung gelten: Ein Philosoph und ein Theolog, welcher die Lehre des h. Thomas vollkommen sich zu eigen gemacht hätte, wäre unüberwindlich. Und hieraus vielleicht ist der große Haß zu erklären, mit welchem Luther jene Lehre verfolgte; wie er selbst erklärt, hatte er unter seinen andern verkehrten Plänen auch den gefaßt, in der Philosophie den Aristoteles und in der Theologie den h. Thomas zu stürzen[2]).

Fünfter Artikel.

Der averroistische Aristoteles ist ein ganz anderer, als der der Scholastiker.

153. Nach dem bisher Gesagten ist die Verschiedenheit des averroistischen oder arabischen Aristoteles von dem thomistischen oder scholastischen Aristoteles nur ein einfaches Corollar, welches sich von selbst daraus ergibt. Dieses wurde auch von Renan bemerkt, wenn er sagt, daß sowohl die Araber als die Scholastiker bei der Erklärung des Aristoteles eine ganz eigene Philosophie voll einheimischer Elemente sich zu verschaffen wußte[3]). Auch Rosmini anerkennt diese Verschiedenheit und bemerkt, wie in dem Mittelalter von zwei Partheien jede den Aristoteles auf ihre Seite zu ziehen suchte. „Auf der einen Seite wurde die Lehre des Aristoteles als eine natürliche Beihülfe und als eine Stütze des Christenhums

1) Bemerkenswerth ist, wie der h. Ignatius von Loyola, welcher sammt dem von ihm gestifteten Orden die Bestimmung hatte in dem großen Kampf gegen den Protestantismus und seine Nachwüchse im Kampfe mitzuarbeiten, in seinem wunderbaren Büchlein der geistlichen Uebungen unter den andern Mitteln, welche er angibt, „um mit der katholischen Kirche in der Denkungsart übereinzustimmen," die Achtung gegen die Scholastiker vorschreibt, vor Allem gegen den h. Thomas von Aquin. Er gibt dafür folgenden bemerkenswerthen Grund an: „Weil es ihnen eigenthümlich ist dogmata ad salutem necessaria exactius tradere atque definire, prout convenit suis temporibus et posteris, ad errores haeresum confutandos.« Mögen dieses Jene begreifen und innigst beherzigen, welche sich wenig aus dem h. Thomas machen, unter dem Vorwande, daß neue Häresien und neue Irrthümer neue Waffen und neue Schutzmittel erfordern. Derjenige, welcher von Gott gegen die neuen Häresien gesandt worden ist, mußte wohl tief ein solches Bedürfniß durchschaut haben. Wir wollen noch bemerken, daß, wenn nach dem h. Ignatius die Achtung gegen die Scholastiker ein Zeichen von Katholicismus ist, es nicht auffallen darf, wenn die Geringschätzung derselben immer für eine Wirkung des Protestantismus gehalten wurde.

2) Luthers Briefe 8, 18, 27.

3) »Sous prétexte de commenter Aristóteles les Arabes, comme les Scholastiques ont sû se créer une philosophie pleine d'éléments indigènes et très-différente assurément de celle, qui s'enseignait au Lycée.« Op. cit. Part. 1. chap. II.

angesehen und hochgepriesen; auf der andern Seite erscheint dieselbe als eine mächtige Waffe in den Händen der Gottlosigkeit, womit diese nichts weniger als die gänzliche Zerstörung des Christenthums und jeder andern Religion versucht, um vollständigen Materialismus und Atheismus an ihre Stelle zu setzen." Eingenommen jedoch von seiner Meinung, daß der Averroismus eine natürliche und logische Folgerung von Aristoteles sei, vermochte er nicht den innigsten Grund dieser Verschiedenheit zu finden, und so muß er implicite allen jenen große Blindheit vorwerfen, welche die erste von den beiden angedeuteten Meinungen festhielten [1]). Allein die Wahrheit ist, daß der Aristoteles des Mittelalters nicht an und für sich, sondern nach der doppelten Auslegung betrachtet werden muß, wodurch er in zwei Personen getheilt wurde, welche in Bezug auf die Fundamentalpunkte der Philosophie einander gerade entgegen gesetzt sind.

154. In der That, wie wir oben gezeigt haben, stützte sich Averroes bei der Auslegung des Aristoteles auf Uebersetzungen, welche nach dem Syrischen verfertigt worden waren. Der h. Thomas dagegen benützte nach dem griechischen Texte ausgeführte Uebersetzungen [2]). Dieses steht fest aus innern und äußern Gründen, und wurde von Jourdain in solches Licht gestellt, daß heutzutage kein Zweifel mehr darüber erhoben werden kann [3]). Aber auch ohne dies genügt ein

1) Er bemerkt, daß die Schriften des Aristoteles, wie sie auf uns gekommen sind, sehr schwer zu verstehen sind und oft einen vieldeutigen Sinn haben, in Anbetracht der gemachten Verstümmelung, der Unordnung, mit welcher sie eingetheilt wurden, der nicht seltenen Dunkelheit im Ausdrucke. Dieses ist wohl wahr; Aristoteles, wie er auf uns gekommen ist, hat viele Veränderungen erlitten und eine nicht geringe Dunkelheit in den Sätzen erhalten. Allein die Folgerung, welche daraus zu ziehen wäre, ist die Schwierigkeit einer Beurtheilung des Aristoteles aus ihm selber, unabhängig von dem durch die Commentatoren ihm beigelegten Sinne. Dieses bestätigt von Neuem unsere Behauptung über den Unterschied zwischen Aristoteles nach Auslegung der Araber und zwischen Aristoteles nach Auslegung der Scholastiker.

2) Auch sein Lehrer, Albert der Große hatte für die meisten Werke des Aristoteles Uebersetzungen benützt, welche unmittelbar nach dem griechischen Texte ausgeführt worden waren, wie vortrefflich bewiesen wird von Jourdain in seinem gelehrten Werke »Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte etc.« In Bezug auf die Metaphysik im Besondern ist entscheidend jene Stelle des Albertus im III. Band seiner Werke, S. 525, wo er bei Erklärung des Anfangs vom ersten Buch der Methaphysik des Aristoteles, welches also anfängt: „Alle Menschen haben eine natürliche Wißbegierde," folgendes bemerkt: »Hoc modo naturale desiderium, quo omnes homines scire desiderant, procedit ad scire secundum actum: quod desiderium est in vere scientibus et in non vere scientibus. Hoc igitur modo est verum scire. Et hanc probationem ponit Theophrastus, qui etiam primum librum qui incipit: Omnes homines scire desiderant, metaphysicae Aristoteles traditur addidisse; ideo in arabicis translationibus primus liber non habetur.« Wenn in den arabischen Uebersetzungen das erste Buch der arabischen Methaphysik fehlte und er es dennoch erklärt, so ist daraus zu schließen, daß er sich nicht einer nach dem Arabischen, sondern einer nach dem Griechischen gemachten Uebersetzung bediente.

3) Wilhelm Tock sagt in dem Leben des Heiligen ausdrücklich: Scripsit etiam,

Blick auf die Commentare des heiligen Lehrers, um einzusehen, daß die Uebersetzung, welche er gebrauchte und einige von den Varianten, deren er sich bediente, direkt nach dem Griechischen ausgeführt waren. So groß ist die Verschiedenheit derselben von den arabischen Uebersetzungen, und so deutlich die Spuren des Griechischen.

155. Einige haben bezweifelt, ob der h. Thomas die griechische Sprache gekannt habe. Wir wollen gerne zugeben, daß er kein Hellenist war; daß er aber gar keine Kenntniß von der griechischen Sprache gehabt habe, wird von Keinem behauptet werden, der je seine Werke gelesen hat. Er erklärt beständig griechische Ethymologien, ohne jemals dabei irr zu gehen. Dieses wäre aber in einem mit jener Sprache ganz unbekannten Menschen unerklärlich. Wie es sich aber immer mit dieser Sache verhalten mag, so hat sie für unsern Zweck keine Bedeutung; denn ich disputire nicht darüber, ob der h. Thomas bei seinen Erklärungen immer den wahren Sinn des Stagyriten getroffen habe, sondern ich behaupte nur, daß die Philosophie, zu welcher er in Folge der Erklärung derselben kam, von der arabischen sehr verschieden ist. Ja meine Behauptung wird noch bestärkt durch die Annahme, sei sie wahr oder falsch, daß er von dem ächten Sinne des Aristoteles sich entfernte; denn so muß die Lehre, welche er daraus ableitete, immer mehr als sein Eigenthum betrachet werden.

156. Noch mehr, die aristotelische Lehre der Scholastiker entwickelte sich unter dem Einfluß katholischer Ideen mit vollkommener Unterwerfung unter die Dogmen des christlichen Glaubens, und in Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung der Väter und der ältern Kirchenlehrer. Der averroistische Aristotelismus dagegen ist das Produkt der sich selbst überlassenen, oder höchstens von muselmänischen Begriffen geleiteten Vernunft, in einer wissenschaftlichen Athmosphäre, welche allerwärts durch falsche und absurde Lehren verpestet war, mit Haß gegen das Christenthum und vielleicht gegen jegliche Offenbarung. Während somit die aristotelische Lehre der Scholastiker nur eine Läuterung der heidnischen Wahrheit und eine Verbindung der Vernunft mit dem religiösen Elemente war, wodurch der menschliche Geist außerordentliche Fortschritte in der Kenntniß der Wissenschaft machte, konnte dagegen der Aristotelismus der Araber nur ein Verderben der Wissenschaft sein und eine neue Kundgebung der rationalistischen Bewegung, welche von den Gnostikern begonnen und von den Neuplatonikern in eine mehr systematische Form gebracht, unter andern Gestalten durch die Bemühungen der Araber wiederum sich kundgab, bis sie endlich in unsern Tagen in dem deutschen Transcendentalismus ihren reinen und vollkommenen Ausdruck gefunden hat.

157. Allein auch die Vergleichung der beiden Systeme an sich genügt, um ihre Verschiedenheit einzusehen. Welcher Fundamentalpunkt, wodurch die Natur eines Systems bestimmt wird, kann als dem Aristotelismus des h. Thomas und dem averroistischen gemeinschaftlich bezeichnet werden? Etwa der Begriff von

---

super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem. Acta sanctorum etc. Antverpiae 1643, mensis Martii, tom. I. pag. 665.

Gott, dessen Freiheit und Vorsehung von Averroes geläugnet wurde? Etwa die Schöpfung der Welt, welche Averroes als einen nothwendigen und ewigen Proceß einer unerschaffenen Materie auffaßt? Etwa die Natur des Menschen, dessen sinnliche Seele nach Averroes von den Eltern erzeugt wird, und erst vernünftig wird durch die Verbindung mit einem gewissen geistigen Wesen, das in allen Individuen identisch ist? Es genügt, die Summa cont. Gentiles zu lesen, um sich zu überzeugen, wie der h. Thomas bei jedem Schritte gezwungen ist, den Averroes zu bekämpfen, und wie er ihn fast überall in Bezug auf die wichtigsten Punkte der Philosophie zum Gegner hat.

158. Um bei dem Gegenstande zu bleiben, welchen wir behandeln, ich meine die Natur der Erkenntnißobjecte, so sieht Jedermann den großen Gegensatz zwischen beiden Commentatoren des Aristoteles. Averroes legt ihnen eine positive Allgemeinheit bei, indem er sie als an und für sich abstrakt und von den concreten Subsistenzen getrennt betrachtet; der h. Thomas kennt nur eine negative Allgemeinheit derselben, welche von der einfachen Abstraktion des Geistes herkommt. Averroes sucht ihre Objectivität in einer höheren von den wirklichen Einzelwesen geschiedenen Sphäre; der h. Thomas leitet sie aus der Wesenheit der Einzeldinge selbst ab, welche von unserm Geiste durch das in ihm wohnende Licht erfaßt wird. Averroes meint, dieses Licht sei nicht Eigenthum der einzelnen Menschen, sondern leuchte von außen in sie hinein, wie von der Sonne die Welt erleuchtet wird, und mache sie dadurch erst zu vernünftigen Wesen. Der h. Thomas dagegen hält es für eine Gabe und Eigenschaft der individuellen Vernunft eines Jeden, weil die Vernunft nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, und somit ein von Gott und jeder andern Substanz verschiedenes Licht ist, ebenso vielmal wirklich vervielfältigt, als wirklich vielfältig die menschlichen Seelen sind.

Nach so vielen und so großen Differenzen ist es leicht einzusehen, mit welchem Rechte der h. Thomas den Averroes nicht einen Peripatetiker, sondern peripateticae philosophiae depravatorem nannte; ferner ist auch begreiflich, warum er und der ganze Dominikanerorden mit so großem Eifer stets die Lehre desselben bekämpfte; welcher Kampf so allgemein im Mittelalter anerkannt war, daß sogar die Künste das Andenken daran der Nachwelt überliefern wollten; so sehen wir in den berühmten Gemälden von Florenz und Pisa den h. Thomas dargestellt, wie er mit den Strahlen seiner Weisheit den arabischen Commentator niederschmettert und überwindet, gegen ihn jene Worte aus den heiligen Sprüchwörtern richtend, mit denen er seine Summa contra Gentiles anfängt: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium[1]).

Sechster Artikel.

Lehre des Boethius über die allgemeinen Begriffe.

159. Wer die in dem vorigen Artikel von uns angegebenen Differenzen zwischen der Meinung des Averroes und der des h. Thomas über die Natur der allgemeinen Begriffe vor Augen hält, der wird ohne Mühe einsehen, daß die

1) Sprüchw. 8, 7.

averroistische Theorie mit der Lehre des Boethius über diese Streitfrage nicht allein nichts gemein hat, sondern in vollem Widerspruch damit steht. Averroes suchte das Allgemeine ganz außerhalb der existirenden Einzeldinge, und dieses führte ihn zur Erfindung der für sich bestehenden Vernunft (intellectus separatus), von welcher die intellectuellen Vorstellungen uns mitgetheilt werden. Wenn es daher wahr wäre, was in dem von Rosmini verfaßten Werk über die aristotelische Philosophie gesagt wird, daß nämlich die von Boethius gegebene Lösung dieser Frage den Nominalismus und den falschen Realismus mit seiner ganzen Ausgeburt von den daraus entspringenden Irrthümern im Keime enthalte, so müßte jene Abhandlung der Hauptsache nach nicht gegen den arabischen Aristotelismus, sondern gegen den scholastischen gerichtet sein. Denn nicht Averroes, noch die andern arabischen Philosophen, die niemals den Boethius gelesen haben, sondern die Scholastiker adoptirten jene boethianische Lösung und leiteten daraus die Folgerungen ab, welche ihnen zur Erklärung des Ursprungs der menschlichen Erkenntniß geeignet schienen. Um also über einen so bedeutenden Punkt nicht in einen Irrthum zu fallen, ist es unumgänglich nothwendig, von der wahren Lehre des Boethius über diesen Gegenstand und von der durch den h. Thomas ihr gegebenen Vervollkommnung sich einen klaren Begriff zu verschaffen.

160. In seinem Commentar über Porphyrius an jener Stelle angekommen, wo der scharfsinnige Schüler des Plotinus erklärt, nicht entscheiden zu wollen, „ob die Gattungen und Arten in der Wirklichkeit subsistirten oder ob sie bloß in den Begriffen des Geistes enthalten wären; ob sie körperlich oder unkörperlich wären, ob sie als von den Dingen getrennt oder als identisch mit denselben betrachtet werden müßten;" legt Boethius die Frage deutlich vor und sucht wo möglich den verwickelten Knoten aufzulösen. Er geht bei seiner Erörterung folgendermaßen zu Werk.

Wenn unser Geist eine Erkenntniß gewinnen will, so sind zwei Fälle möglich. Entweder erfaßt er das, was wirklich in der Natur subsistirt; oder er stellt sich mit leerer Erfindung vor und schafft gewissermaßen etwas, was keine objective Realität hat. Dieses muß auch dann geschehen, wenn der Geist einen Gattungsbegriff bildet, d. h. das Allgemeine auffaßt. Aber in beiden Fällen zeigen sich sehr verwickelte Schwierigkeiten. Denn sagt man, daß der Geist sich aus leerer Einbildung das vorstelle, was keine Objectivität hat, so wird daraus folgen, daß diese Begriffe ganz leere Bilder und ohne irgend eine Wahrheit sind; dadurch würde aber die Wissenschaft zerstört, indem dieselbe nicht das Individuelle, sondern das Allgemeine betrachtet. Andrerseits aber scheint nicht behauptet werden zu können, daß der Geist vermittelst solcher Begriffe das wahrnehmen könne, was in der Natur wirklich existirt, denn das Allgemeine oder die Gattungen und Arten haben zugleich Einheit und Vielheit; was nicht in den wirklichen und individuellen Wesen der Fall sein kann, da sie in der Participation der Gattung oder der Art nicht einen Theil davon nehmen, sondern dieselbe ganz in sich enthalten. Fürwahr, wenn ich sage, Petrus ist ein Mensch, behaupte ich die Identität zwischen dem Menschen im Allgemeinen und dem Individuum Petrus. Das Allgemeine also ist mit der concreten Realität des Individuums identisch. Ferner ist die concrete Realität des Individuums derart Eins und dasselbe mit der Indivi-

dualität des Subjects; daß sie weder vielfältig noch Andern gemeinschaftlich sein kann. Wollte man dagegen diese Realität als Vielen gemeinschaftlich betrachten, so könnte dieselbe, von welcher Art auch immer jene Gemeinschaftlichkeit sein möge, gewiß nicht die Wesenheit der Individuen constituiren, da in diesen Alles, was sie haben, individuell ist.

161. Auch ist es nicht wahr, daß die Erkenntniß, wodurch das Allgemeine erfaßt wird, die Wesenheit der Einzeldinge anders darstellt, als dieselbe in der Wirklichkeit ist. Denn in diesem Falle wäre jene Erkenntniß falsch, da die Falschheit der Erkenntniß in nichts anderem besteht, als darin, daß sie die Objecte anders darstellt, als sie wirklich sind. Dieses ist der Kern der von Boethius vorgelegten Schwierigkeit. Vernehmen wir nun auch die Antwort, womit er sie zu lösen sucht. Er bemerkt vorerst, es sei nicht wahr, daß die Erkenntniß, welche mit dem Object in Bezug auf die vorgestellte Realität übereinstimmt, nicht aber auch in Bezug auf die Art und Weise, in welcher jene Realität in der Wirklichkeit subsistirt, eine falsche ist[1]). Denn die Falschheit der Erkenntniß entstehe dadurch, daß sie das Object anders, als es wirklich ist, darstelle, was durch ein Urtheil, nicht aber durch einfache Abstraktion oder Analyse geschieht. Das heißt, die Erkenntniß ist falsch, wenn sie von dem Object das behauptet, was ihm nicht zukommt, wie wenn Jemand dem Pferde Vernunft beilegen und sagen wollte: das Pferd ist ein mit Vernunft begabtes Thier, oder wenn man von dem Objecte das verneint, was ihm wirklich eigen ist, wie z. B. wenn Einer sagen würde: das Pferd ist ohne Gesichtssinn. Geschieht es aber nicht durch ein Urtheil, sondern durch einfache Abstraktion, daß das Object anders vorgestellt wird, als es wirklich ist, so kann die Erkenntniß in keiner Beziehung falsch genannt werden; denn es gibt sehr viele Dinge, welche wir unbeschadet der Wahrheit als geschieden von einem Subjecte auffassen, obgleich sie in der Wirklichkeit nicht davon getrennt werden können, ohne dadurch selbst ihre Existenz zu verlieren. Um ein bekanntes Beispiel dafür anzuführen, so haftet die Linie für wahr an dem ausgedehnten Körper, und was sie hat, hat sie von ihm, so daß sie nie und nimmer für sich, von dem Körper getrennt, bestehen könnte. Dessenungeachtet faßt sie der Mathematiker so als getrennt auf, ohne daß deßwegen Jemand seine Betrachtungsweise irrthümlich nennen könnte. Dasselbe gilt von den Figuren, von den Zahlen und ähnlichen Dingen. Der Grund davon ist, weil der Mathematiker nicht behauptet, daß jene Linien, jene Figuren, jene Zahlen in der That von ihrem Subject getrennt subsistiren, sondern er faßt sie nur in dieser Weise auf durch die bloße Abstraktion des Geistes. Und dieses ist unserer Vernunft eigenthümlich, Dinge, welche von einander geschieden sind, vereinigen, und mit einander verbundene zertheilen zu können; im Unterschied von den Sinnen, welche weder das eine noch das andere thun können, sondern die Dinge gerade so auffassen müssen, wie sie ihnen sich darstellen.

162. Das Allgemeine wird also bei der Betrachtung der concreten Dinge

1) Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum, qui ex subjecto quidem sit, non tamen ut sese ipsum subjectum habet, falsum et vacuum videri. A. a. O.

dem Geiste erkennbar, insofern derselbe bei der Auffassung der Objecte von ihrer concreten Beschaffenheit absieht, und nur ihre Wesenheit oder Natur betrachtet. Das Allgemeine existirt also in den concreten und sinnlichen Dingen, es wird aber aufgefaßt vermittelst der Abstraktion von der concreten und sinnlichen Beschaffenheit, indem dabei bloß ihre Natur oder Wesenheit betrachtet wird. Durch die Begriffe der Gattungen und Arten wird somit nichts anderes ausgedrückt, als das, worin die Einzeldinge einander ähnlich sind; dieses Element von dem Geiste erfaßt und gedacht, wird der Gattungs- oder Geschlechtsbegriff. Dieses ist in kurzen und klaren Worten die Lehre des Boethius.

Wer das vor Augen hat, was wir im zweiten Kapitel dieses Buches gesagt haben, wird leicht einsehen, erstens daß Boethius der Hauptsache nach die richtige Lösung der Streitfrage gegeben hat, daß nämlich die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion des Geistes gebildet werden, indem derselbe in den concreten Einzeldingen die bloße Wesenheit oder Natur auffaßt, und von den individuellen Eigenschaften absieht, womit jene Wesenheit oder Natur ihrer wirklichen Existenz nach behaftet ist. Zweitens daß Boethius ganz wohl verstanden hat, daß diese Auffassungsweise in der Natur unserer Vernunft selbst begründet ist, welche die natürliche Bestimmung hat, die reine Wesenheit der Dinge zu erfassen, ebenso wie es den Sinnen eigenthümlich ist, das concrete Einzelding im Bereich der Körper wahrzunehmen. Darum fügt er hinzu, daß ein und derselbe Gegenstand sowohl durch die Vernunft als durch die Sinne aufgefaßt werden kann, jedoch in verschiedener Weise; von den Sinnen nämlich als Individuum, von dem Geiste als allgemein [1]).

163. Dessenungeachtet scheint es mir, daß Boethius keinen ganz klaren und deutlichen Begriff hatte von dem Unterschiede zwischen der bloß abstrahirten Idee und derjenigen, welche durch die Reflexion Gattungsbegriff wird. Mit andern Worten, er machte, wenigstens nicht mit hinreichender Genauigkeit, den Unterschied zwischen dem universale directum und absolutum, welches die von dem Geiste durch bloße Absonderung der individuellen Eigenschaften des Objects erfaßte Wesenheit ist; und dem universale reflexum und relativum, welches jene selbe Wesenheit ist, allein nicht mehr im Zustand der direkten Auffassung, sondern unter der Reflexion des Geistes, welcher sie durch Vergleichung mit den existirenden oder möglichen Individuen als das erfaßt, worin alle jene sich ähnlich sind, nämlich als Gattungsbegriff. Aus der Ermangelung dieser Distinktion ist die Unsicherheit des Boethius zu erklären, wenn er einmal sagt, er habe die ganze Frage gelöst [2]), dann aber wieder andeutet, er sei mit einer solchen Antwort nicht ganz befriedigt [3]).

1) Singularitati et universalitati unum quidem subjectum est; sed alio modo universale est, cum cogitatur; alio singulare, cum sentitur in rebus his, in quibus habet esse suum.

2) His igitur terminatis, omnis (ut arbitror) quaestio dissoluta est.

3) Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.

164. Diese Confusion war auch bei Roscelin und seiner Schule die Ursache des Nominalismus sowohl des absoluten, als des milderen. In der That betrachtet man die Gründe, auf die jener Irrthum gestützt wird, so wird man sehen, daß dabei immer die Verwechslung jeder Art der allgemeinen Begriffe statt findet. Sowohl Roscelin, welcher die allgemeinen Begriffe für bloße Wortlaute hielt, als auch Abälard, welcher, das System mildernd, behauptete, es seien Worte, welche nichts anders als bloße Gedanken ausdrückten, beide gingen von dem Argumente aus, daß das Allgemeine in einer gewissen Gemeinschaftlichkeit bestehe, und daß diese nicht in der Wirklichkeit stattfinden kann. Deßhalb ließ der erstere nur die Allgemeinheit in den Worten zu, ohne zu bedenken, daß das äußere Wort eine Kundgebung des innern ist; der andere ließ die Allgemeinheit in dem bloßen Begriff zu, welcher jedoch ein bloßes Erzeugniß unsers Geistes ist ohne objective Realität, und bedachte nicht, daß die Idee das Sein ausdrückt, wie das Wort die Idee. Ja wie es öfters geschieht, daß ein und dasselbe Versehen verschiedene Irrthümer erzeugt, so scheint jene selbe Verwechslung die Quelle des übertriebenen Realismus des Gilbertus Porretanus und des Wilhelm von Champeaux gewesen zu sein, welcher nachher in den Händen des Amalrich mit dem Pantheismus endigen mußte. Beide hielten das objective Element der allgemeinen Begriffe in der Art für real, daß sie ihm die Eigenschaften der Gattungsbegriffe beilegten, nämlich die Einheit und Gemeinschaftlichkeit; und verfielen so in das andere Extrem, in Folge derselben Verwechslung zwischen dem universale directum und dem universale reflexum.

Siebenter Artikel.

Vervollständigung der Lehre des Boethius durch den h. Thomas.

165. Mit Recht bemerkt Rosmini, daß alle Irrthümer über die allgemeinen Begriffe dem Mangel einer klaren und ständigen Unterscheidung zwischen den beiden primitiven Formen des Seins, nämlich der idealen und realen, zuzuschreiben sind. Dieselbe Bemerkung hatte schon der h. Thomas gemacht, wo er die Theorie Plato's bespricht. Die Worte des h. Lehrers sind der Hauptsache nach folgende: Wer die Beweisgründe Plato's aufmerksam betrachtet, der wird finden, daß sein Irrthum daraus entstanden ist, daß er glaubte, die Erkenntnißobjecte hätten in sich selbst dieselbe Seinsweise, die sie im Verstande haben. Dieses aber ist falsch; denn muß auch der Geist dem Objecte gleichförmig sein in Bezug auf das, was erkannt wird, so braucht doch keine Gleichförmigkeit in Bezug auf die Art und Weise der Erkenntniß stattzufinden. Vielmehr muß es gerade umgekehrt sein; denn Alles, was von einem Subjecte in sich aufgenommen wird, nimmt die Seinsweise an, welche jenem Subjecte eigenthümlich ist. Wenn also die Natur des erkennenden Geistes von der des erkannten Objects verschieden ist, so muß auch die Art und Weise, in welcher das Object im Geiste existirt, eine andere sein als diejenige, welche das Object in sich selbst hat. Obgleich daher der Geist die Ausdehnung ohne den ausgedehnten Körper, und das Allgemeine ohne die Einzeldinge auffaßt, so olgt daraus nicht, daß die Ausdehnung auch in der Natur außerhalb des Körpers und das Allgemeine außerhalb der Einzeldinge

sich finden müsse. Denn wir sehen, daß auch der Sinn z. B. die Farbe in einem Apfel wahrnimmt ohne den Duft wahrzunehmen; und dennoch ist in dem Object die eine Eigenschaft mit der andern physisch verbunden.

Diese Stelle verdient näher betrachtet zu werden. Zuerst enthält sie den Grund, warum die Nominalisten und die heterodoxen Realisten im Irrthum sind. Beide gehen von dem falschen Princip aus, „daß das Erkenntnißobject dieselbe Seinsweise in der Wirklichkeit und im erkennenden Geiste habe. Aus dieser Prämisse fließt der Nominalismus oder der falsche Realismus, je nach der Verschiedenheit des Untersatzes, den man annimmt, um den Syllogismus zu vervollständigen. Denn setzt man folgenden: Das Erkenntnißobject aber hat in der Wirklichkeit eine concrete und individuelle Seinsweise, so folgt daraus: Also muß es auch in der intellectuellen Vorstellung dieselbe Beschaffenheit haben; und mithin ist das Allgemeine ein hohler Wortlaut oder ein leerer Begriff. Setzt man dagegen folgenden Untersatz: Das Erkenntnißobject aber hat in der intellectuellen Vorstellung eine allgemeine Seinsweise, so wird die entgegengesetzte Folgerung sich ergeben: Also muß es auch in der Wirklichkeit dieselbe Existenz haben; und somit muß man entweder den Pantheismus zulassen (Lehre des Amalrich), oder die für sich selbst subsistirenden Gattungsbegriffe (Lehre des Plato), oder wenigstens die Erkenntniß des Allgemeinen durch Anschauung derselben im göttlichen Geiste erklären (Lehre der Ontologen). Der Weg, um beide Irrthümer zu vermeiden, besteht gerade darin, daß die Art und Weise, in welcher das Object in dem erkennenden Geiste existirt, von der realen Subsistenzweise desselben verschieden ist: alius est modus, quo intellectus intelligit, et alius modus essendi, quo res existit. Die Seinsweise in der Wirklichkeit ist concret, in dem erkennenden Geiste ist sie abstract. Stellen wir z. B. einen Kreis uns vor. Diese Figur ist in der Wirklichkeit immer in einer bestimmten Materie, nämlich in Eisen, oder Gold, oder Holz u. s. w.; der Mathematiker sieht von dieser Materie ab, und betrachtet die Figur an sich. Deßgleichen ist die Natur des Menschen in der Wirklichkeit von den einzelnen Individuen, Petrus, Paulus u. s. f. nicht unterschieden; der metaphysische Begriff berücksichtigt dieses nicht, sondern umfaßt bloß die charakteristischen Bestandtheile der Wesenheit als solcher, nämlich die Vernünftigkeit und das Sinnesvermögen in einem lebenden Wesen.

166. Ferner kann daraus nicht gefolgert werden, daß die Auffassung des Geistes falsch sei. Denn nur dann wäre sie falsch, wenn der Geist von dem Objecte selbst die Abstraktion behaupten wollte, unter welcher er dasselbe betrachtet; wenn er z. B. sagen wollte, daß die Figur des Kreises von der Materie getrennt wirklich existirt und die Natur des Menschen außerhalb der einzelnen Individuen. So lange er aber dieses nicht behauptet, sondern bloß jene Figur betrachtet, ohne die Materie mitzudenken, und jene Natur, absehend von ihren individuellen Bestimmungen; so ist hierin keine Spur von Falschheit. Sonst müßte man auch sagen, daß Schweigen Lügen wäre und die Unterlassung einer Handlung die Ausübung der entgegengesetzten. Treffend ist, was derselbe h. Thomas sagt: „Die Abstraktion kann auf doppelte Weise geschehen, erstens vermittelst eines Urtheils, wie wenn wir uns vorstellen, daß eine Sache nicht in einer andern ist, sondern von ihr getrennt existirt; zweitens vermittelst der einfachen

Wahrnehmung, wie wenn wir ein gewisses Object erfassen, ohne an ein anderes zu denken. Geschieht also die Abstraktion jener Dinge, welche in der Wirklichkeit nicht von einander geschieden sind, in der ersten Weise, dann schließt sie Unrichtigkeit ein; allein sie ist von jeder Falschheit fern, wenn sie auf die andere Weise vollbracht wird. Dieses ist anschaulich bei den Objecten der Sinne. Denn stellen wir uns vor oder behaupten wir, daß die Farbe nicht in dem farbigen Körper existire, sondern außerhalb desselben, so wird unsere Meinung falsch sein. Wenn wir aber bloß die Farbe und ihre Eigenschaften betrachten, ohne an den farbigen Apfel zu denken, und das, was wir mit dem Geiste wahrnehmen, durch Worte ausdrücken, so wird unsere Auffassung von jedem Irrthum frei sein; da der Apfel kein Bestandtheil der inneren Wesenheit der Farbe ist; und deßwegen hindert nichts, daß man die Farbe erkenne, ohne sich den Apfel vorzustellen. Ebenso, behaupte ich, kann das, was zur specifischen Natur irgend eines sinnlichen Gegenstandes gehört, z. B. des Steines, des Menschen, des Pferdes u. s. w. betrachtet werden ohne die individuellen Bestimmungen, weil sie nicht zu den Bestandtheilen der specifischen Natur gehören. Hierin besteht die Abstraktion des Allgemeinen von dem Individuellen [1])."

167. Man wird aber fragen, woher es denn komme, daß die Vernunft die Objecte unter einer solchen Allgemeinheit und Abstraktion auffassen kann. Wir antworten, daß dieses von der Natur der Vernunft selbst herkommt, welcher es eigenthümlich ist, die Wesenheit, das quod quid est der Dinge zu erfassen, ohne auf die individuellen Eigenschaften zu achten, welche in den sinnlichen Dingen nicht zu der Wesenheit als solcher gehören, aber dennoch mit die concrete Verwirklichung derselben bedingen. Denn kann auch die Wesenheit in der Natur nicht ohne individuelle Bestimmungen existiren, so hat sie doch an und für sich keine nothwendige Beziehung zu dieser oder jener Art individueller Bestimmung; sonst müßte sie damit immer behaftet sein, und somit gäbe es nur ein einziges Individuum in jeder Gattung von Dingen, was, wie Jeder sieht in Bezug auf die sichtbaren Dinge, durchaus falsch ist [2]).

168. Bisher hat der h. Thomas nichts zur Lehre des Boethius hinzugefügt, wenn nicht etwa eine größere Klarheit im Ausdruck und größere Genauigkeit der Begriffe. Was aber erst jedes Mißverständniß unmöglich machte, das war die Bemerkung, daß der allgemeine Begriff, welchen wir bisher als durch einfache Abstraktion gewonnen betrachtet haben, nicht zu verwechseln ist mit demjenigen, welcher Gattungsbegriff heißt. Deßhalb nennt ihn der h. Thomas nie genus oder species, sondern ratio specifica und ratio generica; was wohl bemerkt zu werden verdient; denn mit dieser Benennung wird bloß das objective Element bezeichnet, welches noch nicht species oder genus, sondern nur das Fundament

1) Summa theol. p. 1. q. 85. art. 1 ad 1.

2) Natura in singularibus habet multiplex esse, secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, sc. absolutam, nullum istorum esse debet. Falsum enim est dicere, quod natura hominis in quantum hujusmodi habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret homini inquantum est homo, non esse tunquam extra hoc singulare. S. Thom. De ente et essentia c. 4.

dazu ist. Um die Idee zu bilden, welche eigentlich species oder genus genannt wird, ist die Reflexion nothwendig, wodurch der Geist auf seinen vorher abstrahirten Begriff zurückkehrend, jene zuerst absolut betrachtete Natur mit den Einzeldingen vergleicht, in denen sie sich findet oder finden kann, und so ihre Beziehung zu denselben erkennt. In Folge dieser durch die Reflexion sich ergebenden Beziehung nimmt die erfaßte Wesenheit Einheit und Allgemeinheit an: Einheit, weil sie an und für sich nur ein einziges Ding vorstellt, nämlich die abstrahirte Wesenheit; Allgemeinheit, insofern dieselbe Wesenheit als eine solche betrachtet wird, welche in unzähligen Individuen sich vorfindet oder sich vorfinden kann. Dieses ist das von uns genannte universale reflexum oder relativum, zum Unterschied vom ersteren, welches wir universale directum oder absolutum nannten. Da es Gegenstand der Reflexion ist, und aus einem durch die Vernunft hinzugefügten Elemente besteht, so existirt es nicht außerhalb des denkenden Geistes [1]).

169. Deßwegen sind auch die Gattungsbegriffe, genau genommen, nur Vorstellungen des Geistes, welche in einer vorausgehenden abstrakten und direkten Wahrnehmung ihr Fundament haben; wie auch diese abstrakte und direkte Wahrnehmung die Realität der Dinge selbst zum Objecte hat. Da aber die Wesenheit nicht vermöge eines charakteristischen Merkmals, welches als nothwendiger und innerer Bestandtheil von derselben unzertrennlich wäre, individualisirt wird, so ist es begreiflich, wie der Geist, von Natur aus mit der Abstraktionskraft versehen, dadurch selbst, daß er jene Wesenheit nur nach den essentiellen Bestandtheilen auffaßt, von der individuellen Beschaffenheit derselben absieht. In dieser Weise wird das universale directum erfaßt. Es ist klar, daß dieses universale directum in Bezug auf die wahrgenommene Natur, wie sie in der Definition ausgedrückt wird, wirklich in den sinnlichen Gegenständen sich findet, wiewohl die Abstraktion, mit welcher es erfaßt wird, von der Vernunft herrührt. Somit kann man sagen, daß das universale directum in der Wirklichkeit existirt, insofern die Dinge nicht Gegenstand der Sinne, sondern der Vernunft sind, welche dieselben in idealer Weise von ihrer concreten und individuellen Beschaffenheit lostrennt: singulare dum sentitur, universale, dum intelligitur. Die Wesenheit also oder die Natur, welche, wie wir sagten, in der Wirklichkeit oder im denkenden Geiste existiren kann, wird entweder betrachtet insofern sie wirklich existirt, und unter diesem Gesichtspunkte ist sie individuell; oder insofern sie eine ideale Existenz (im Geiste) hat; und unter diesem Gesichtspunkt entsteht das universale reflexum, welches vermittelst der Reflexion erfaßt wird und den Gattungsbegriff gibt. Außer diesen beiden Auffassungsweisen ist noch eine dritte möglich, insofern die Natur von dem Geiste absolut gedacht wird, d. h. bloß als solche Natur, abgesehen von ihrer realen oder idealen Seinsweise; und dieses ist das universale directum, welches einerseits durch das Object, andrerseits durch die Abstraktion bestimmt wird, wodurch die Vernunft in ihm von den individuellen Bestimmungen absieht. Auf die Frage also, ob dieses universale directum in der Wirklichkeit existirt, muß, um jedes Mißverständniß zu vermeiden, mit folgender Unterscheidung geantwortet werden: Es hat reale Existenz in Bezug auf das erfaßte Object, nicht

1) Vergl. Thom. de ente et essentia c. 4.

aber in Bezug auf die Art und Weise der Auffassung, welche von dem Geiste herkömmt[1]). Auf diese Weise wird der Irrthum der Nominalisten vermieden, indem das universale weder für einen leeren Namen noch für einen bloßen Begriff gilt, sondern objective Realität hat; deßgleichen wird auch der falsche Realismus vermieden, denn jenes universale hat objective Realität in Bezug auf das vorgestellte Object, nicht in Bezug auf die Allgemeinheit, unter welcher es aufgefaßt wird.

Achter Artikel.

Einwürfe Rosmini's gegen die Theorie des Boethius.

170. Die Schwierigkeiten, welche Rosmini gegen die Lehre des Boethius über die allgemeinen Begriffe vorbringt, können auf folgende vier zurückgeführt werden: I. Boethius erklärt nicht, wie das, was in der Wirklichkeit individuell ist, nachher im Geiste allgemein wird. II. Ist das Allgemeine ganz in einem Individuum, so bleibt nichts mehr für ein anderes Individuum übrig. III. Boethius nennt sehr oft, ohne eine Erklärung dafür zu geben, die abstrakt aufgefaßte Natur eine Aehnlichkeit der Individuen. Allein es ist nicht möglich eine Aehnlichkeit zu erkennen, ohne schon eine Einheit erfaßt zu haben, unter welcher die ähnlichen Wesen betrachtet werden. IV. Diesem Realismus zufolge findet sich das Allgemeine in den Dingen, ist aber dennoch auch ohne dieselben denkbar. Hierin aber liegt das Geheimniß: wie eben das Allgemeine in den Einzeldingen existirt, und dennoch unabhängig von denselben gedacht wird.

Von diesen vier Schwierigkeiten sind drei derart, daß gegen sie der aristotelische Realismus, auch nach der Auffassungsweise des Boethius, ganz gut vertheidigt werden kann. Nur eine hat einige Kraft gegen Boethius, verschwindet aber, wenn man auf die von dem Aquinaten gegebene Erklärung merkt. Nehmen wir jedoch jede im Einzelnen vor.

171. I. Wie kann das, was in der Natur individuell ist, im Geiste nachher allgemein sein?

Antwort: Diese Frage berührt nicht den Boethius. Denn Boethius hat deutlich genug ausgesprochen, daß dieses durch Abstraktion geschieht, vermöge welcher der Geist bei der Wahrnehmung des Objects über die individuelle Beschaffenheit hinweggeht und bloß die Natur betrachtet, insofern sie diese oder jene Wesenheit ist. Naturam solam puramque, ut in se ipsa forma est, contuetur. Und er hatte es dargethan an dem Beispiel des Mathematikers, welcher die Linie betrachtet, absehend von dem Körper, obgleich die Linie in der Wirklichkeit nicht außerhalb des Körpers existiren kann. Außerdem hatte Boethius auch den Grund angegeben, warum in uns eine solche abstrakte Auffassungsweise statt findet, näm-

1) Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. S. Thom. Summa Th. 1. p. q. 85. a. 2. ad. 2.

lich die natürliche Beschaffenheit unserer Vernunft, deren eigenthümliches Object das Allgemeine ist, wie Object der Sinne das Concrete und Individuelle ist. Darum wird ein und dasselbe körperliche Wesen von den Sinnen concret, von der Vernunft abstrakt erfaßt; universale cum cogitatur. singulare, cum sentitur; gerade so wie ein und dieselbe Rose z. B. ihrem Dufte nach von dem Geruchssinn, ihrer Farbe nach durch den Gesichtssinn wahrgenommen wird; und man entgegne nicht, daß die Farbe wirklich in dem Objecte sei, deßwegen wahrgenommen werden könne, während das Allgemeine durchaus ideal ist, da Alles, was der Wirklichkeit angehört, individuell und concret ist. Denn, wie wir oben erklärt haben, ist das universale directum nichts anderes, als die ohne die Individuation aufgefaßte Wesenheit. Nun ist aber die Wesenheit wirklich in dem Object; und zur idealen Absonderung derselben von ihrer individuellen Beschaffenheit wird nichts anders erfordert, als die Abstraktionskraft jenes Vermögens, durch welches sie erfaßt wird; eine solche Kraft aber kann der Vernunft mit Recht nicht abgesprochen werden.

172. II. Wenn das Allgemeine ganz in einem Individuum existirt, so bleibt davon nichts mehr übrig für ein anderes Individuum. Die allgemeinen Begriffe werden nicht durch eine Art von elastischer Ausdehnung gebildet, welche, so groß sie auch sein mag, immer concret bleibt und deßwegen immer bestimmte Grenzen hat, sondern sie werden durch die intellectuelle Abstraktion von den individuellen Eigenschaften des sinnlichen Objects gebildet; indem der Geist nur die einfache Wesenheit desselben betrachtet, ohne die concrete und individuelle Beschaffenheit desselben zu berücksichtigen[1]. Die Natur, auf diese Weise betrachtet, schließt nur die wesentlichen Bestandtheile ein, welche durch die Definition bezeichnet werden; und wie wir oft gesagt haben, drückt sie keine Beziehung aus weder zu einem, noch zu vielen Individuen, sondern sieht davon ganz ab, ohne sie zu behaupten oder zu verneinen. In Folge dieser Unbestimmtheit kann sie auf jedes Einzelwesen bezogen werden, so daß, wenn sie vermöge eines Urtheils irgend einem beigelegt wird, sie zu gleicher Zeit unzähligen andern beigelegt werden kann; denn hierdurch kann nicht ihre innere Beschaffenheit geändert werden, welche sie als Wesenheit in sich enthält; als Wesenheit aber erfordert sie weder die eine noch die andere Art von Individualisirung. Um die Sache durch ein Beispiel zu erklären, so denke ich, wenn ich durch eine direkte universale Idee den Menschen erfasse, nichts anderes als ein mit Gefühl und Vernunft begabtes Wesen, — denn dieses ist die Natur des Menschen. Die so aufgefaßte Natur des Menschen fordert an und für sich weder in Petrus, noch in Paulus, noch in Anderen zu existiren. Wenn ich sie also nachher mit Petrus vergleiche und demselben zuerkenne, indem ich sage: Petrus ist ein Mensch, so wird dadurch die innere Natur jenes abstrakten Begriffes in nichts geändert, und somit kann er nach wie vor in Folge seiner Indifferenz auch auf andere Individuen bezogen

---

1) Animus, cui potestas est disjuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus conjuncta traduntur, ita distinguit; ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus, in quibus est concreta, et speculetur et videat. Boethius, a. a. O.

werden. Denn da er ja an und für sich nur die einfache Wesenheit ausdrückt, so findet er sich ganz in Petrus, denn nichts fehlt, was zu den wesentlichen Bestandtheilen des Menschen gehört; und er kann auch vollkommen dem Paul zukommen, denn an und für sich sieht er sowohl von diesem, als von jenem ab, und stellt nur das dar, was von jedem menschlichen Individuum gilt. Und fürwahr, die Natur, als solche gehört weder dem einen noch dem andern Individuum ausschließlich an; wird sie auf Eines bezogen, so wird dadurch noch nicht die Möglichkeit aufgehoben, sie auf ein anderes Einzelwesen zu beziehen. Und dieses ist nach dem h. Thomas gerade der Unterschied zwischen dem totum integrale, welches durch Addition von Theilen entsteht, und dem totum universale welches durch die intellectuelle Abstraktion gebildet wird; daß während das erste seiner ganzen Wesenheit und seinem Inhalte nach in den einzelnen Theilen nicht, existiren kann, das andere dagegen nach seinem ganzen Inhalte sich in jedem Einzelwesen findet[1]).

173. III. Hieraus erklärt sich das in dem vierten Einwurf angegebene Geheimniß, als auf dem Mißverständnisse eines Wortes beruhend. Boethius sagt: Sunt igitur hujusmodi res (das Allgemeine) in corporalibus atque in sensibilibus rebus, intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi. Rosmini entgegnet, das Geheimniß liege gerade darin, wie das Allgemeine in den körperlichen und sinnlichen Dingen sein soll und dennoch außerhalb derselben gedacht wird, wo es nicht ist. Es ist offenbar daß die Schwierigkeit durch das Wort praeter entstanden ist, welches durch außerhalb übersetzt und mit anderwärts gleichbedeutend genommen wurde. Daher die Frage: Wie können sie begriffen werden, wo sie nicht sind? Allein, wie aus der Stelle des Boethius klar erhellt, bedeutet jenes praeter soviel als mit Abstraktion, und will man es mit außerhalb übersetzen, so möge man es ändern, aber nur nichts an dem Sinne des Satzes. In unserm Falle heißt jenes „außerhalb der concreten und sinnlichen Dinge" ebensoviel als „abgesehen von den concreten und sinnlichen Dingen." Denn, genau genommen, wird das Allgemeine weder außerhalb noch innerhalb der Einzeldinge gedacht; sondern in sich selbst erfaßt, unter absolutem Gesichtspunkte, indem der Geist seinen Blick einzig und allein auf die innern Bestandtheile der Wesenheit, als solcher, richtet: solam puramque naturam, ut in seipsa forma est, contuetur.

Manche, die sich von der Phantasie hinreißen lassen, stellen sich die Erkenntniß wie eine Linie vor, die mit einem Endpunkt in der Vernunft fußet und mit dem andern einen derselben gegenwärtigen Gegenstand berührt. Allein hierin dürfen wir nicht der Phantasie folgen. Die Erkenntniß erfordert freilich ein Object; denn das Nichts kann nicht erfaßt werden; allein es ist nicht nothwendig,

1) Totum universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur: sed aliquo modo licet improprio de omnibus simul; ut si dicimus, quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Summa th. 1. p. q. 77. art. 1.

daß der Geist das erfaßte Object immer auf ein wirklich existirendes Wesen beziehe, das es in sich trage. Wenn dem so wäre, so würde jede Erkenntniß concret und relativ sein, und die absoluten und abstrakten Begriffe wären unmöglich. Nun besteht aber das universale directum gerade in dem absoluten Begriff der Wesenheit, welche in sich selbst erfaßt wird, abgesehen von jeglicher Seinsweise derselben, sowohl von der idealen, als von der wirklichen. Daß sie Gegenstand des Verstandes ist, heißt nichts anders, als daß sie gedacht wird; die Frage, wo sie gedacht wird, ist ganz unstatthaft, da es sich um einen Begriff handelt, wobei von jedem Orte, von jedem Subject, von jeder Existenz abgesehen, und nur eine Wesenheit in Bezug auf ihre inneren und nothwendigen Bestandtheile ins Auge gefaßt wird.

174. Nur dann kann die Frage über das „wo" einen vernünftigen Sinn haben, wenn damit das ideale Mittel gemeint wird, durch welches das Object erfaßt wird. Dann müßte die Antwort gegeben werden, daß der Verstand das Object in dem eigenen Wort erkennt, d. h. in der intellectuellen Aehnlichkeit, welche er davon in seinem Innern bildet, und welche gleichsam das innere Wort ist, wodurch er es sich selbst ausdrückt und spricht; ebenso wie man ganz wohl sagen kann, daß wir in dem Spiegel einen Gegenstand betrachten; obgleich unsere ganze Aufmerksamkeit dabei nicht auf den Spiegel, sondern auf den darin reflektirten Gegenstand gerichtet ist[1]). Und so trug der h. Thomas kein Bedenken zu sagen, daß das von uns erfaßte Object in verbo prolato manifestatur intelligenti[2]). Kurz, der Verstand erfaßt vermöge der ihm natürlichen Beschaffenheit das Object in der ihm eigenthümlichen Art, dadurch nämlich, daß er in den sinnlichen Vorstellungen nicht die Individuen, sondern ihre Wesenheit in abstrakter Weise erschaut. Produkt des Erkenntnißaktes ist das Wort des Geistes, eine wahre intellectuelle Aehnlichkeit des Objects in Bezug auf die Wesenheit, nicht aber in Bezug auf ihre individuellen Merkmale. Diese Aehnlichkeit, der innere Terminus des Erkenntnißaktes ist das, wodurch und worin der Geist das Object erkennt. Das Object ferner ist die Wesenheit, welche in sich selbst geschaut wird unter absolutem Gesichtspunkte, und somit von Zeit und Ort abstrahirt. Man kann nur sagen, daß wir sie in dem Worte begreifen, welches wir im Geiste hervorbringen, insofern nämlich dieses Wort ein intellectuelles Bild ist, wodurch das Object unserm Geiste gegenwärtig und erkennbar gemacht wird.

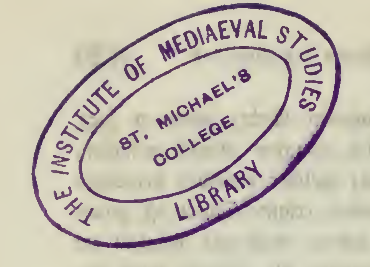
175. IV. Der einzige Einwurf gegen Boethius, der einiges Gewicht hat, ist der an dritter Stelle vorgebrachte; denn in Wahrheit ist in der Erörterung des Boethius ein gewisses Schwanken unverkennbar, indem er zwar zu behaupten scheint, daß das Allgemeine durch einfache Abstraktion von uns erkannt wird, bald darauf aber zugesteht, daß es durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen den Individuen erfaßt wird. Allein, wie wir bemerkt haben, kam dieses daher, daß er zwischen dem universale directum und dem universale reflexum nicht scharf genug unterschied, eine Distinction, welche nachher von dem h. Thomas

---

1) Siehe das 1. Kap. Art. 12, wo wir von dem Worte des Geistes gehandelt haben.

2) Summa Theol. 1. p. q. 34. art. 1. ad 3.

in volles Licht gestellt wurde. Rosmini hat vollkommen Recht, wenn er sagt, man könne nicht mehrere Einzelwesen als unter sich einander ähnlich auffassen, wenn man nicht schon eine Einheit erfaßt hat, mit welcher dieselben verglichen werden. Allein diese intellectuelle Einheit oder dieses erfaßte Object ist gerade das universale directum, welches, wie wir erklärt haben, nicht das Resultat der Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen den Einzeldingen ist, sondern durch einfache Abstraktion gewonnen wird auch von einem einzigen Individuum, in welchem unter absolutem Gesichtspunkte die reine und einfache Wesenheit mit Uebergehung der individuellen Merkmale betrachtet wird. Dieser so abstrahirte Begriff ist der erste, welchen der Geist bildet, und er setzt keinen andern Begriff voraus. Wenn ferner der Geist, nachdem er in dieser Weise eine Wesenheit erfaßt hat, zur Vergleichung derselben mit den verschiedenen Individuen, welche daran Theil haben oder Theil haben können, voranschreitet, so wird er in diesen die Aehnlichkeit entdecken und jene Wesenheit als Gattung oder Art denken. Allein ein solcher Akt gehört zur reflexen Erkenntniß und würde deßhalb nur mit Unrecht mit der primitiven verwechselt werden.



Fünftes Kapitel.

Ueber den Ursprung der Ideen.

In der ganzen Philosophie gibt es keine wichtigere und zugleich schwierigere Frage, als die über den Ursprung der Ideen. Sowohl von den Aelteren als von den Neueren wurden darüber ganze Bände geschrieben, voll der scharfsinnigsten Erörterungen und Forschungen. Sie ist aber mit so vielen Schwierigkeiten verknüpft, daß trotz aller Versuche sie aufzuhellen, dennoch ein gewisses Dunkel und Geheimniß übrig bleibt, und es möchte fast scheinen, als sei es dem Menschen hienieden nicht gegeben, sie jemals vollständig zu erklären und zu erschöpfen.. Dieses zeigt uns klar die Verschiedenheit der Meinungen, in welche die tiefsten Denker immer getheilt waren und noch sind. Doch ist sie nicht der Art, daß gar keine Lösung möglich wäre; auch darf sie der Philosoph nicht bei Seite schieben, da sie mit den Haupttheilen der Philosophie innigst verbunden und verwebt ist. Ich halte aber dafür, daß Keiner in dieser Controverse sicherer gegangen ist, als der große Lehrer von Aquin, und somit glaube ich nicht besser thun zu können, als wenn ich treu dem von ihm vorgezeichneten Wege folge.

Erster Artikel.

Theorie des h. Thomas.

176. Bei der Schwierigkeit, welche sich der Untersuchung über den Ursprung der Ideen entgegengestellt, wird Jederman einsehen, wie nothwendig es ist, bei der Auflösung des verwickelten Knotens behutsam und mit der größten Sorgfalt zu Werke zu gehen; damit eine Theorie gefunden werde, welche die Thatsachen unsers Bewußtseins aus ihren wahren Ursachen erkläre, und zugleich in vollkommener Uebereinstimmung mit den wesentlichen Gesetzen unsers Geistes stehe. Vor Allem müssen folgende drei Vorsichtsmaßregeln festgehalten werden: Erstens daß man zur Erklärung des Geheimnisses nichts Absurdes annehme; wir wollen damit sagen, daß man, um das zu erklären, was in dieser Untersuchung dunkel und verwickelt scheint, nicht zu Hypothesen seine Zuflucht nehme, welche in offenem Widerspruch mit einer gewissen und unantastbaren Wahrheit stehen. Auf diese Klippe stoßen die Pantheisten und Ontologen, wenigstens die strengeren; welche nicht nur die Sinne und das Selbstbewußtsein ganz aufheben, sondern auch früh oder spät auf die Confusion des geschaffenen Seins mit dem ungeschaffenen hinauskommen. Zweitens muß man sich hüten, aus Vorliebe zu einem System die Natur des Menschen zu zerstören; was dadurch geschieht, daß man in dem

Streben, eine einfache Theorie zu finden, einen oder den andern Theil, woraus unsere zusammengesetzte Natur besteht, verkennt. Gegen diese Regel fehlen die Sensualisten, welche, indem sie Alles aus einem einzigen Princip erklären wollen, unsere Kenntniß sammt und sonders auf Sinneswahrnehmung zurückführen. Sie wurden vielleicht dadurch in Irrthum geführt, daß sie nur Eine Seite der Erscheinungen, nämlich die Abhängigkeit unserer geistigen Entwickelung von den Sinnen betrachteten, ohne die andere Seite derselben zu berücksichtigen, nämlich die intellectuellen Merkmale, welche die Ideen offenbar an sich tragen. Außerdem fehlen dagegen die Idealisten, welche aus demselben Wahn der Einheit Alles auf Ideen zurückführen, wobei sie nur die geistige Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß in's Auge fassen, ohne auf die Verbindung derselben mit den Sinnen zu merken. Endlich müssen wir dafür Sorge tragen, daß die Theorie mit der Erfahrung übereinstimme und auf sichere Principien sich stütze; daß wir nicht eine Hypothese nach Willkühr ausdenken, welche nur in gezwungener Weise die Thatsachen erklären kann. Gegen diese Regel verstoßen alle jene, welche freilich weder Ontologen, noch Sensualisten sein wollen, aber dennoch etwas Neues vorbringen möchten, und deßwegen von Anschauungen, von einem unbekannten, zwischen Gott und dem Menschen strahlenden Lichte faseln, worüber sie selbst keinen Aufschluß geben können; sie nähern sich bald den einen, bald den andern der beiden Extreme, dem Ontologismus nämlich und dem Sensualismus, je nach den Schwierigkeiten, denen sie ausweichen möchten.

177. Von diesen Fehlern ist die Theorie des h. Thomas ganz frei. Der heilige Lehrer verwirft vor Allem unter den andern falschen Systemen die Theorie von der angeborenen Idee[1]), und von der unmittelbaren Anschauung in den göttlichen Vorbildern[2]), jene, weil sie die den Engeln eigenthümliche Erkenntniß ist[3]), die andere, weil diese Art von Erkenntniß nur den Seligen zukommt[4]).

1) Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. Summa theol. 1. p. q. 84. a. 3.

2) »Cum quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat dicendum est quod aliquid in aliquo cognoscitur dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis: sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus quod in sole videntur ea, quae videntur per solem; et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.« Summa theol. 1. p. q. 84. art. V.

3) Intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species. Summa theol. 1. p. q. 84. art. 3. ad 1.

4) Hoc modo (nämlich durch objective Anschauung) anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternus cognoscunt omnia beati, qui Deum vident

Hierauf behauptet er, daß die menschliche Erkenntniß von den Sinnen ihren Ursprung nimmt, insofern die ersten Ideen durch Abstraktion von den sinnlichen Phantasiebildern erworben werden, und er erklärt seine Meinung folgendermaßen.

„Das Erkenntnißobject, sagt er, muß dem Erkenntnißvermögen entsprechen. Nun gibt es aber drei Grade von Erkenntnißkraft. Der erste ist der Akt eines körperlichen Organes, nämlich dre Sinne. Deßhalb ist das Object jeder sinnlichen Fähigkeit die Form oder die Wesenheit einer Sache, insofern dieselbe in einer körperlichen Materie existirt. Und weil diese Materie das Princip der Individualität ist, so folgt daraus, daß jede sinnliche Fähigkeit nur das Individuelle erfassen kann. Es gibt aber eine andere Erkenntnißkraft, welche weder der Akt eines körperlichen Organes ist, noch in irgend einer Weise mit der körperlichen Materie vereinigt ist, nämlich die Vernunft der Engel. Deßhalb ist das Object ihrer Erkenntnißkraft die Form oder Wesenheit, welche außerhalb der Materie existirt. Denn obgleich die Engel auch die materiellen Dinge erkennen, so erkennen sie dieselben doch nur in immateriellen Wesen, d. h. vermöge der Erkenntniß, welche sie von Gott oder von sich selbst haben. Die menschliche Vernunft hingegen steht gleichsam in der Mitte; denn wiewohl sie nicht der Akt irgend eines Organes ist, so gehört sie doch zu den Fähigkeiten der Seele, welche die Form eines Körpers ist; und deßwegen ist es ihr eigenthümlich, die Form oder Wesenheit der Dinge, welche in der körperlichen Materie individuell existirt, zu erkennen, nicht jedoch in der Art und Weise, wie sie in dieser Materie existirt. Das aber erkennen, was in der körperlichen Materie ist, aber nicht auf die Art und Weise, wie es in derselben ist, heißt nichts anders als die durch die Sinneswahrnehmung dargestellte Form von der individuellen Materie abstrahiren. So muß man also zugeben, daß unser Geist die materiellen Dinge durch Abstraktion von den Phantasiebildern erkennt und daß er durch die Betrachtung der sinnlichen Dinge zu einer gewissen Erkenntniß des Uebersinnlichen sich erhebt; so wie umgekehrt die Engel durch die übersinnlichen Dinge die sinnlichen erkennen. Plato, der bloß die Geistigkeit der menschlichen Vernunft und nicht auch ihre Verbindung mit dem Körper berücksichtigte, war der Meinung, daß das Object der Vernunft die in sich selbst subsistirenden Ideen wären, und daß wir mithin nicht durch Abstraktion, sondern durch Participation der schon abstrahirten Begriffe zur Erkenntniß der Dinge gelangten[1]."

---

1) Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis, est cognoscitiva particularium. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis neque est aliquo modo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo hujus virtutis cognoscitivae objectum, est forma sine materia subsistens. Etsi enim Angeli materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in se ipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam vir-

178. Um ferner zu erklären, wie eine solche Erkenntniß von uns gewonnen wird, anerkennt der heilige Lehrer in unserer Seele eine Kraft, wodurch sie im Stande ist, von den Phantasiebildern das Intelligible, welches der Terminus des intellectuellen Actes ist, zu abstrahiren. Denn die Phantasiebilder stellen nur die körperlichen Einzeldinge dar, vermittelst materieller Organe; und deßwegen können sie an und für sich auf die intellectuelle Fähigkeit nicht einwirken; somit müssen sie intelligibel gemacht werden durch den Einfluß eines dem rationellen Erkenntnißvermögen angehörigen Vermögens, welches von demselben, sobald sie sich dem Geiste darstellen, Alles entfernt, was die Erkennbarkeit verhindert, nämlich die individuellen, in der Materie ihren Grund habenden Bestimmungen, so daß die Vernunft aus der concreten sinnlichen Erscheinung nur die allgemeine und abstrakte Wesenheit herausnehme. Diese Abstraktionskraft, welche die ersten Objecte der Vernunft erkennbar macht, wird vom h. Thomas intellectus agens genannt im Unterschiede zu der Fähigkeit, welche bloß auffaßt und erkennt und die er mit dem Namen intellectus possibilis bezeichnet[1]).

179. Dieselbe Lehre wird an vielen andern Stellen entwickelt, und namentlich in den Quaest. disput., wo er die Frage aufstellt, ob der menschliche Geist in seiner intellectuellen Entwicklung von den Sinnen abhänge[2]). Hier widerlegt er zuerst alle irrigen Meinungen, welche bis zu seiner Zeit über den Ursprung der Ideen im Umlaufe waren. Plato war der Ansicht, daß die Ideen aus den für sich selbst subsistirenden Formen in unsere Vernunft übergingen; denn er hielt dieselben für das Princip jeglicher Thätigkeit, sowohl im Bereich der Wirklichkeit als auch der Ideen. Allein diese Theorie ist unrichtig; denn die Formen oder Wesenheiten der sinnlichen Dinge können nicht außerhalb der concreten Subjecte existiren, und ohne die Materie wenigstens im Allgemeinen genommen, ist eine körperliche Substanz nicht denkbar. Andere nehmen zu den reinen Geistern ihre Zuflucht, und so meinte Avicenna, daß durch den Einfluß eines derselben, welchen er thätigen Geist (intelligentia activa) nannte, die Erkenntnißformen unserm Geiste eingeprägt würden. Aber diese Ansicht zerstört das natürliche Band zwi-

---

tus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus, ideas separatas: et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando. Summa theol. 1. p. q. 85. a. 1.

1) Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. Summa theol. 1. p. q. 79. a. 3.

2) Utrum mens humana cognitionem a sensibus accipiat. Quaestio De Mente art. 6.

schen den Sinnen und der Vernunft, an welchem zu zweifeln uns die Erfahrung nicht erlaubt; und außerdem nimmt sie aus der Weltordnung die mittelbaren Ursachen hinweg. Andere waren der Meinung, daß wir gleich von Anfang schon die Kenntniß aller Dinge besäßen, jedoch durch die Vereinigung der Seele mit dem Leibe sei sie verdunkelt worden; und hieraus erklärten sie die Nothwendigkeit des Nachdenkens und der Mitwirkung der Sinne, um in unserm Geiste jene verwischte und halb verlorene Kenntniß wieder hervorzurufen. Allein dieses System hebt die substantielle und natürliche Vereinigung zwischen Leib und Seele auf, da unmöglich von der Natur eine substantielle Vereinigung herstammen kann, welche zum Nachtheil der Theile gereicht, und besonders des vornehmeren, dergleichen die Seele in dem Menschen ist. Andere nehmen endlich an, daß die Seele selbst Grund ihrer Kenntnisse sei, insofern sie bei Gelegenheit sinnlicher Wahrnehmung in sich selbst die intellectuelle Aehnlichkeit derselben hervorrufe, ohne daß jedoch jene dabei einen mitwirkenden Einfluß ausübten. Aber auch diese Meinung ist nicht richtig; denn da jede Ursache nur insofern sie in actu ist, wirkt, so müßte die Seele, wenn sie allein die Ideen hervorriefe, dieselben schon im Voraus in actu in sich enthalten; und so würde diese Meinung in diejenige sich auflösen, welche alle unsere Kenntnisse als angeboren setzt.

Deßhalb ist die Meinung des Philosophen vorzuziehen, welcher behauptet, daß die intellectuelle Erkenntniß theilweise von innen, theilweise von außen her bestimmt wird, und sowohl von den sinnlichen als übersinnlichen Dingen abhängig ist. Denn unsere Vernunft ist den sinnlichen Dingen gegenüber sowohl thätige Kraft, als auch Potenz: thätige Kraft, insofern die sinnlichen Dinge bloß in potentia intelligibel sind; während unser Geist wirklich intelligent ist; deßhalb muß man im Geiste eine intellectuelle Kraft anerkennen, oder den intellectus agens, wodurch jene Potenz der sinnlichen Dinge zur Aktualität bestimmt werde. Sie verhält sich zu denselben aber auch als Potenz, insofern die Formen in den sinnlichen Dingen wirklich sind, im Geiste nur der Möglichkeit nach; und unter diesem Gesichtspunkte muß man im Geiste eine intellectuelle Fähigkeit annehmen, den intellectus possibilis, deren Bestimmung ist, die von den sinnlichen Dingen abstrahirten und vermittelst des Lichtes des intellectus agens intelligibel gewordenen Formen in sich aufzunehmen; dieses Licht empfängt die Seele von Gott. In diesem Sinne ist es wahr, daß unsere Vernunft aus den sinnlichen Dingen ihre Kenntnisse schöpft; und ist ferner wahr, daß sie durch eigene Kraft in sich die Ideen erzeugt, insofern sie durch das Licht des intellectus agens die von den sinnlichen Dingen abstrahirten Formen intelligibel in actu macht. Darum kann man auch sagen, daß uns in dem Lichte des intellectus agens von Ursprung an jegliche Erkenntniß angeboren ist, vermittelst der allgemeinen Begriffe, welche alsbald durch das Licht des intellectus agens von uns erfaßt werden, und nach welchen wir wie nach allgemeinen Principien über die andern Dinge urtheilen, welche wir durch dieselben schon in irgend einer Weise aufgefaßt haben.

Hieraus ist klar, daß nach dem h. Thomas die menschliche Erkenntniß nicht von angeborenen Ideen oder von idealen Anschauungen ihren Ursprung nimmt, wohl aber von der Wahrnehmung der sinnlichen Dinge, welche intelligibel werden vermöge einer unserer Vernunft eigenthümlichen Abstraktionskraft.

Zweiter Artikel.

Antwort auf eine gegen die dargelegte Lehre sich erhebende Schwierigkeit.

180. Am Ende des vorigen Artikels sagten wir, daß der h. Thomas den Ursprung der Ideen vermittelst einer Abstraktionskraft, welche er in unserer Vernunft annimmt, erkläre, welche auf die sinnlichen Vorstellungen einwirkend, dem Geiste die intelligibele Wesenheit der Dinge darstellt. Ehe wir jedoch zeigen, wie sehr diese Theorie mit der Natur des Menschen und mit den Daten der Erfahrung übereinstimmt, müssen wir zuerst eine große Schwierigkeit beseitigen. Man könnte nämlich sagen: den Ursprung der Ideen erklären, heißt gerade soviel als die Bildung der allgemeinen Begriffe erklären. Nun können aber die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion nicht gebildet werden. Denn, um solche Begriffe zu bilden, müßte die Abstraktion in einer früheren Idee die gemeinschaftlichen Merkmale von den besonderen trennen. Somit würde sie eine andere Idee voraussetzen, deren Ursprung zu erforschen übrig bliebe. Ja sie müßte die allgemeinen Merkmale, als in derselben schon enthalten, voraussetzen, mit andern Worten, sie müßte die allgemeinen Ideen schon fertig voraussetzen.

181. Wir antworten: Dieser Einwurf stützt sich auf zwei Gründe; erstens daß die Abstraktion eine frühere Idee voraussetze, zweitens daß sie die allgemeinen Merkmale voraussetze. Von diesen beiden Gründen ist der erste falsch, weil der Abstraktion, um die es sich handelt, nicht nothwendig eine Idee vorausgehen muß, sondern die vorausgehende einfache Sinneswahrnehmung oder besser das einfache Phantasiebild hinreichend ist. Der zweite Grund kann mißdeutet werden, da unter dem allgemeinen Merkmal das einfache Merkmal verstanden werden kann, oder aber auch die Allgemeinheit desselben. Versteht man es auf die erste Weise, so ist es wahr, daß die Abstraktion das Merkmal voraussetzt, welches durch sie allgemein werden soll; und dieses Merkmal muß sich in der That in dem Object der Sinneswahrnehmung finden, welche, wie wir sagten, der Abstraktion vorausgeht. Versteht man es in der andern Weise, so ist es falsch, daß die Abstraktion das Merkmal in seiner Universalität und Gemeinschaftlichkeit voraussetzt, da gerade diese Universalität und Gemeinschaftlichkeit durch die Abstraktion jener Merkmale erst gegeben wird.

Mit der möglichsten Kürze wollen wir diese Antworten erklären; denn eine weitläufigere Erörterung derselben wurde schon im zweiten Kapitel gegeben, wo von der Bildung der allgemeinen Begriffe die Rede war. Nur dann müßte der Abstraktion eine Idee vorausgehen, wenn es sich um eine secundäre Abstraktion handelte, welche zur reflexen Erkenntnißweise gehörte. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern es handelt sich um die primitive und direkte Abstraktion, welche die erste Bildung der Ideen betrifft. Für diese Abstraktion genügt es, wenn eine concrete Auffassung des Objects vorausgeht; denn es ist unmöglich, daß die Thätigkeit des Geistes auf das sich erstrecke, was ihm nicht gegenwärtig ist, und daß er etwas Zusammengesetztes zerlege, das er auf keine Weise in seiner Gewalt hat. Diese vorausgehende Erkenntniß jedoch braucht nicht der Vernunft anzuge-

hören, sondern es genügt, wenn sie den Sinnen oder der Einbildungskraft eigen ist. Deßwegen wird sie auch nicht Idee genannt, weil dieses Wort nur auf die intellectuelle Erkenntniß angewendet wird, sondern sie wird sinnliche Wahrnehmung oder Phantasiebild genannt, je nachdem man den Akt der Sinne oder der Einbildungskraft berücksichtigt. Sicherlich kann der menschliche Geist nicht thätig sein, wenn er nicht die Materie seiner Thätigkeit vor sich hat; d. h. in unserm Falle, er kann nicht abstrahiren, wenn er nicht das Object erfaßt hat, an welchem er die Abstraktion vollbringen soll. Allein vermittelst der Sinne und der Einbildungskraft wird das Object schon gegenwärtig; darum sagt der h. Thomas, daß die Sinne zur Bildung der Ideen als materielle Ursache mitwirken, weil sie nämlich das Material herbeischaffen, auf welches die Thätigkeit der Vernunft sich erstreckt.

182. Man wird aber einwenden: Die Abstraktion gehört der Vernunft an. Also muß der Vernunft jenes Ding gegenwärtig sein, an dem jener Akt vollzogen wird. Nun ist aber ein Object der Vernunft dadurch gegenwärtig, daß es von derselben erfaßt wird. Mithin muß der Abstraktion die intellectuelle Wahrnehmung vorausgehen, d. h. eine Idee. Hierauf anworten wir. Man muß sich wohl vor jenem so verfänglichen Irrthum hüten, die Kräfte der Seele zu hypostasiren, indem man sie als eben so viele subsistirende Wesen auffaßt, von denen jedes für sich und auf eigene Rechnung handelt. Das handelnde Subject in uns ist eines, nämlich unser Geist und die Kräfte, mit denen er ausgerüstet ist, sind nur Instrumente, deren er sich zu seiner Thätigkeit bedient. Deßhalb bemerkt der h. Thomas ganz richtig von dem Verstande, daß intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animae per intellectum. Unsere Fähigkeiten sind zwar von einander verschieden, aber sie haben Einheit in dem Princip, aus welchem sie entsprossen und in dem Subject, welchem sie Alle angehören. Steht die Einheit dieses Princips und dieses Subjects fest, so wird jedesmal, wenn sein Object durch eine Fähigkeit erfaßt wird, dasselbe auch den andern gegenwärtig sein, deren Thätigkeit es entspricht. Es bedarf keiner neuen Vereinigung; die erforderliche Vereinigung ist schon gegeben in der Identität des Geistes oder besser des Menschen, welchem alle Fähigkeiten angehören.

Damit der Wille das Gute begehre, ist es sicher nothwendig, daß das Object, nach welchem er streben soll, ihm gegenwärtig sei. Aber wie geschieht dieses? Gewiß nicht dadurch, daß das Object von dem Willen selbst erfaßt wird, wie von einer Erkenntnißkraft. Das Object wird dem Willen nur dadurch gegenwärtig, daß es von der Vernunft erfaßt worden ist. Ebenso verhält es sich mit der Abstraktion: Das Object wird der Abstraktionskraft dadurch gegenwärtig gemacht, daß es durch die Sinne erfaßt wird.

183. Dessenungeachtet wird man entgegnen, es sei unmöglich, daß die Vernunft ihre Abstraktionskraft auf das Object ausdehne, wenn sie nicht selbst zuvor es wahrgenommen hat.

Wir antworten: Nur dann ist es nothwendig, daß die Vernunft selbst das Object erfasse, auf das sie mit ihrer Fähigkeit sich erstrecken soll, wenn es sich um einen reflexen und überlegten Akt handelt; nicht aber, wenn es sich bloß um einen directen und natürlichen Akt handelt, zu welchem wir nicht durch einen freien Entschluß unseres Willens, sondern von Natur aus bestimmt werden. Für

diese primitive Abstraktion gilt das, was Rosmini von seinem primitiven Urtheile behauptet. Er hatte sich den Einwurf gemacht, daß, da das Subject eines solchen Urtheils dem Geiste unbekannt ist, demselben kein Prädikat beigelegt werden könnte. Seine Antwort ist folgende: „Warum sagt man, daß das Prädikat und Subject in einem Urtheil nicht verbunden werden können, wenn nicht beide vorher bekannt sind? Weil man voraussetzt, daß das Princip, welches sie vereinigt, die Vernunft d. h. der vernünftige Wille sei, wie es bei den meisten Urtheilen der Fall ist; und es ist gewiß, daß die Vernunft zwei Dinge nicht vereinigen kann, ohne sie vorher erkannt zu haben. Aber wäre es nicht möglich, daß jene Vereinigung des Subjects mit dem Prädikat nicht durch die Vernunft, sondern durch die Natur selbst gesetzt würde. Dieses geschieht gerade in unserm Falle; denn die Wesenheit des Seins und die sinnliche Thätigkeit werden nicht durch unsere Vernunft vereinigt, sondern von unserer Natur, wie wir gesagt haben: Diese Vereinigung hängt von der Einheit des Subjectes und von der Identität ab, welche zwischen dem Sein als erkennbarem und zwischen dem Sein als thätigem stattfindet. Diese ganze Diskussion kann auf unsern Fall übertragen werden. Warum soll die Vernunft zuerst das Object erfassen, an welchem sie ihre Abstraktionskraft beschäftigen soll? Weil man voraussetzt, daß das bestimmende Princip jener Thätigkeit die Vernunft selbst sei, oder besser der von der Vernunft erleuchtete Wille; wie es bei jeder Abstraktion geschieht, welche dem Bereich der Reflexion angehört. Aber konnte nicht die Natur selbst ein solches Princip vertreten? Dieses trifft gerade im vorliegenden Falle zu; denn die Abstraktionskraft wird nicht von der Vernunft oder dem Willen auf das Phantasiebild gerichtet, sondern von unserer Natur selbst. Diese Anwendung wird durch die Einheit des Subjectes bedingt, welches sowohl das Vermögen zu fühlen, als auch zu abstrahiren hat und durch die Identität des Objects, welches sowohl von den Sinnen erfaßt wird, als auch der Abstraktionsfähigkeit unterworfen werden kann. Denn dasselbe Wesen, welches durch die Sinne als individuell wahrgenommen wird, wird der Vernunft zum Abstrahiren dargeboten, die es sofort unter allgemeinem Gesichtspunkte betrachtet.

184. Bei aufmerksamer Betrachtung zeigt sich in diesem Einwurfe der nämliche Irrthum von Hypostasirung der Seelenkräfte. Es sind nicht die Fähigkeiten, welche handeln, sondern der Mensch vermittelst derselben. Eines ist das handelnde Subject in uns, und eines das leidende. Unsere Thätigkeit ferner ist eine Art von Reaction gegen das Object, welches uns berührt. Ein Object macht einen Eindruck auf die belebten Organe unseres Körpers. Der Mensch, (denn er ist es, welcher den Eindruck in sich aufnimmt) übt eine Reaction aus, und in Anbetracht seiner Wesenseinheit mit allen Kräften, welche an jenem Object ihre Thätigkeit ausüben können, freilich mit einer gewissen Ordnung und Harmonie unter einander. Da er also zugleich sinnlicher und geistiger Natur ist, so wird er mit den sinnlichen und intellectuellen Fähigkeiten reagiren, je nach der eigenthümlichen Beschaffenheit einer jeden. Mit den Sinnen erfaßt er das Object als eine einfache Erscheinung, mit der Einbildungskraft bildet er das Phantasiebild davon, indem er die einzelnen Sinneswahrnehmungen, die er je nach den verschiedenen Organen erhalten hat, in eine einzige Sinneswahrnehmung zusammen-

faßt. Mit der Vernunft erfaßt er die Wesenheit, indem er sie von den individuellen und concreten Bestimmungen abstrahirt. In diesem letzten Akt sind zwei Thätigkeiten zu unterscheiden, welche der Zeit nach in demselben Momente stattfinden, aber der Natur nach auf einander folgen, nämlich die Absonderung der Wesenheit von ihren individuellen Bestimmungen und die Erkenntniß derselben unter abstrakter Form. Deßwegen sagt man, daß die Abstraktion der Erkenntniß vorausgehte, obgleich sie in der Wirklichkeit derselben gleichzeitig ist.

185. Man bemerke aber, daß, was wir von dem Princip der Abstraktion gesagt haben, nicht auf das primitive Urtheil, welches Rosmini setzt, anwendbar ist; da demselben keine Auffassung des Subjects vorausgeht. Um sich davon zu überzeugen, bedenke man nur, daß die Abstraktion eine Analyse ist, während das Urtheil durch Synthese gebildet wird. Durch die Analyse wird ein zusammengesetztes Subject zerlegt; und dieses ist in unserm Falle durch die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung, welche das Object concret darstellen, gegeben. Für die Synthese aber müssen die zu verbindenden Extreme schon vorausgesetzt werden in jener selben Fähigkeit, die sie verbinden soll[1]). Diese würden aber für ein solches primitives Urtheil nicht gegeben sein, weil die Vernunft bloß in dem Besitze des Prädikats wäre, das Subject dagegen außerhalb der Vernunft läge, nämlich in der Sinneswahrnehmung. Somit würde das Subject, als Erkenntniß-Object, durch einen Akt unseres Geistes gesetzt, d. h. wir würden in diesem Fall unser eignes Produkt betrachten. Das Urtheil selbst würde eines seiner beiden Extreme schaffen, und gerade jenes, von welchem die Existenz behauptet werden soll. Dieses gilt aber nicht von der Abstraktion, welche an sich kein Erkenntnißakt ist, sondern in logischer Beziehung demselben vorausgeht, sie erzeugt nicht den zu erfassenden Gegenstand, sondern setzt nur die Bedingung, die zur Auffassung desselben nothwendig ist. Fürwahr, die Abstraktion hat nur die Aufgabe, das Erkenntnißobject allgemein zu machen. Die Allgemeinheit aber ist nicht das Object selber, sondern nur eine Bestimmung desselben. Sie ist nicht das, was der Geist in seinem direkten Akte erfaßt oder urtheilt; sondern ist nur eine ideale Absonderung in dem Objecte, ohne daß sie Gegenstand der Wahrnehmung oder des Urtheils ist. Was erfaßt und von dem Objekt behauptet wird, ist die Wesenheit; die sich wirklich in demselben vorfindet, wie auch ohne die Abstraktion, welche die Vernunft macht.

186. Die Dinge, aus denen das Weltall besteht, sind wahre Wesen, wahre Substanzen, wahre Pflanzen, wahre Thiere. Sie haben wechselseitige Beziehungen und üben einen wahren Einfluß auf einander aus. Wiewohl beschränkt und concret in ihrem individuellen Dasein, sind sie doch verwirklichte Bilder der ewigen Ideen Gottes; und dadurch sind sie geeignet ihre Aehnlichkeit hervorzubringen, wo sie immer auf ein dazu fähiges Subject stoßen. So hat z. B. der Spiegel die Eigenschaft, das Bild eines erleuchteten Körpers, dessen Strahlen auf ihn fallen, in dem Auge des Beschauers zu reflektiren. Mit der menschlichen Seele verhält es sich ganz ähnlich; wenn sie auch auf der untersten

1) Non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare nisi esset una potentia, quae cognosceret utrumque. S. Thom. in lib. 3. De anima. lect. 8.

Stufe der geistigen Wesen steht, bestimmt, einen Organismus zu informiren, und deßwegen nicht gleich von Anfang alle Ideen wirklich, sondern nur dem Vermögen nach besitzt, so hat sie doch eine intellectuelle Kraft, durch welche sie im Stande ist, die Wesenheit der Dinge, welche ihr dargeboten werden, zu erfassen. Diese Vergegenwärtigung der Objecte wird durch die Sinne und die Einbildungskraft vermittelt. Sowie der Mensch mit Sinnen, mit Phantasie und Vernunft begabt ist, so sind auch alle drei Fähigkeiten bei seiner Thätigkeit in Bezug auf dasselbe Object betheiligt. Während die Sinne bei der Wahrnehmung der materiellen und concreten Erscheinung stehen bleiben, und die Einbildungskraft nur das Bild davon erzeugt; dringt die Vernunft bis zur Auffassung der Wesenheit vor. Bei dieser Auffassung abstrahirt sie von allen individuellen Merkmalen des Einzelwesens, und obgleich diese Abstraktion der Zeit nach mit dem Erkenntnißakt zusammenfällt, so geht sie demselben doch der natürlichen Ordnung nach voraus, So ist es wahr, daß das gemeinschaftliche Merkmal, welches zur Bildung der allgemeinen Idee als Object erforderlich ist, wirklich in dem sinnlichen Dinge und in der sinnlichen Vorstellung sich vorfindet, freilich nicht mit dem Charakter der Allgemeinheit. Diese Beschaffenheit wird von der Vernunft erzeugt; allein sie constituirt nicht das Object, sondern ist nur eine zur intellectuellen Auffassung erforderliche Bedingung. Weil aber das Object auf diese Weise abstrahirt werden kann, so daß es der Vernunft nur nach seinen wesentlichen Bestandtheilen dargestellt wird, so folgt, daß dasselbe, insofern es in der sinnlichen Vorstellung enthalten ist, nicht wirklich, sondern nur in potentia allgemein ist, und daß die Vernunft, wenn sie es allgemein macht, bei ihrer Abstraktion sich nicht auf ihr eignes Produkt, sondern auf ein gewisses und wirkliches Wesen sich stützt. Dieses drückte Dante ganz treffend in der folgenden Terzine aus[1]):

Was Wirklichkeit Euch vor die Augen stellt,
Faßt der Begriff, um es dem Geist zu zeigen,
Der dann dorthin nur sich gerichtet hält.

Dieses genüge als einfache Auseinandersetzung der Lehre des h. Thomas über den Ursprung der intellectuellen Erkenntniß.

Dritter Artikel.

Bei der Erklärung des Ursprungs der Ideen muß folgender Canon festgehalten werden: Jenes System verdient den Vorzug, welches weniger Elemente a priori enthält.

187. Der h. Thomas erklärt, wie wir gesehen haben, den Ursprung der Ideen durch eine primitive Abstraktion, welche der Geist an den sinnlichen Vorstellungen vornimmt. In Folge dieser Abstraktion geht die Vernunft in den durch die Sinne wahrgenommenen Objecten über die individuellen Bestimmungen, welche ihrer concreten Existenz eigenthümlich sind, hinaus und erfaßt nur die intelligibile Wesenheit unter allgemeinem und unveränderlichem Gesichtspunkte auf. Wir müssen nun zeigen, wie diese Theorie des englischen Lehrers weit

1) Fegfeuer 18. Ges.

vernünftiger ist, als die andern. Um uns Bahn zu brechen, stellen wir folgenden Canon auf: Bei der Erklärung des Ursprungs unsrer Ideen ist diejenige Theorie vorzuziehen, welche weniger Elemente a priori enthält. Die Richtigkeit dieses Canons ist allgemein von den Philosophen anerkannt, indem sie zur Vertheidigung dieses jenes Systems als hauptsächlichen Beweisgrund die größere Einfachheit desselben zu empfehlen suche. Für Alle rede Rosmini, welcher bei der Untersuchung der primitiven Erkenntnißquelle gerade von der Behauptung ausgeht, daß, wenn man zur Erklärung der Erscheinung des menschlichen Geistes auf der einen Seite nicht weniger Elemente annehmen muß, als nothwendig, auf der aber auch nicht mehr annehmen darf, als genau erforderlich ist. Der allgemeine Grund dieser Regel liegt darin, daß die Natur, wie Leibnitz richtig bemerkt, ebenso sparsam an Ursachen als sie freigebig mit Wirkungen ist, und nach Art eines guten Oekonomen überall spart, wo es ohne Schaden möglich ist, um nachher an Ort und Zeit großartig und freigebig zu sein[1]). Diese Sparsamkeit der Natur muß in Betreff der Elemente a priori in der menschlichen Erkenntniß um so mehr vor Augen gehalten werden, als die Erfahrung uns beständig von der großen Abhängigkeit von den Sinnen überzeugt, welcher wir bei der Entwicklung unsrer Ideen unterworfen sind. Wir sind uns nicht allein keiner Anschauung oder angebornen Vorstellung bewußt, sondern wir sehen vielmehr das Gegentheil, daß wir nämlich nicht immer aktuell denken, und daß die Vernunft nur nach der Beschäftigung der sinnlichen Fähigkeiten thätig wird. Das kleine Kind gibt in den ersten Tagen seines Daseins gar kein Zeichen einer Idee, und im tiefen Schlaf, wenn die Sinne völlig unthätig sind, sind auch wir ohne jeglichen aktuellen Gedanken. Bei dem Nachdenken ferner ist jeder Akt von sinnlichen Vorstellungen begleitet, auch wenn wir über ganz geistige und abstrakte Dinge denken und mit Ausnahme der Begriffe von den allgemeinsten Wesenheiten und jener Nationen, welche aus der sinnlichen Erfahrung unmittelbar genommen werden können, wird jede andre Wesenheit nur durch den Schluß aus den Wirkungen, welche sich unsern Sinnen oder dem Bewußtsein mittheilen, von uns erkannt. Wenn etwa eine sinnliche Fähigkeit durch eine Verletzung des körperlichen Organismus gestört oder gehindert wird, so trifft dasselbe auch bei der intellectuellen Erkenntniß zu, wie es bei einem Schlagfluß oder bei einer Geistesverwirrung der Fall ist. Diese Thatsachen sprechen gewiß für eine innige Verknüpfung zwischen der Thätigkeit des Geistes und der der Sinne und für ein nothwendiges Mitwirken der letzteren zur Entwicklung der ersteren.

188. Dieselbe Abhängigkeit unsrer Erkenntniß von den Sinnen erhellt aus der Analyse der Sprache, welche ein wahrer Spiegel der Intelligenz ist, worin die Natur und Entstehung der Begriffe deutlich reflektirt werden. Wir reden, wie wir denken, und deßwegen können wir aus der Beschaffenheit der Worte mit Recht auf die Natur unsre Gedanken schließen. Man erinnere sich nun an die Worte, womit die von den Sinnen entferntesten Dinge bezeichnet werden

1) La nature est comme un bon ménager, qui épargne là, où il le faut, pour être magnifique en temps et lieu. Elle est magnifique dans les effets et ménagère dans les causes, qu'elle emploie. Nouveaux Essais l. 3. chap. 6. §. 33.

sollen und man wird sehen, wie ihnen allen die Bezeichnung für einen sinnlichen Gegenstand zu Grunde liegt. Jeder Ausdruck für immaterielle Wesen ist ein übertragener; dieses zeigt, daß wir uns zu denselben vermittelst der Beziehung oder Analogie, welche sie mit den körperlichen Dingen haben, erheben. Die Wesenheit der intellectuellen Substanz wird durch das spiritus bezeichnet, welches ursprünglich Wind bedeutet. Seine Erkenntnißakte werden bezeichnet mit den Worten: erfassen, wahrnehmen, vergleichen, überlegen, reflektiren; die des Willens durch streben, verlangen, wählen u. s. w., lauter Ausdrücke, welche ihrer ersten Bedeutung nach auf die Ausdehnung und die Bewegung sich beziehen. Dasselbe gilt von den Verhältnißwörtern, womit wir verschiedene Arten von ganz abstrakten Beziehungen ausdrücken, wie zwischen, innerhalb, außerhalb, gegen, über u. s. w., welche immer von dem Orte, der Lage, der Entfernung u. s. f. hergenommen sind. Kurz, betrachtet man die Ethymologie, wenn nicht aller (denn von vielen ist die Wurzel verloren) wenigstens der meisten Worte, welche wir zur Bezeichnung geistiger Dinge anwenden, so muß man gestehen, daß sie von sinnlichen Dingen übertragen sind. Diese und ähnliche Beobachtungen, welche wir der Kürze zu lieb übergehen, zeigen evident die große Abhängigkeit der intellectuellen Erkenntniß von der sinnlichen, und wie wir von den sinnlichen Dingen zu den übersinnlichen aufsteigen. Dieses vorausgesetzt gebieten alle Sätze einer vernünftigen und richtigen Philosophie, daß wir bei der Angabe der Erkenntnißquellen nur jene Elemente a priori annehmen, welche zur Bildung der Ideen unumgänglich nothwendig sind, und welche in keiner Weise von den Sinnen gesetzt werden könnten; sonst wird unsre Hypothese kein Fundament haben, ja in geradem Widerspruch mit der Erfahrung stehen und dazu noch verletzend gegen die Vorsehung des Schöpfers auftreten, welcher in seiner Weisheit nicht Ueberflüssiges oder Eitles in seine Creaturen legt: Nihil debet esse frustra in operibus sapientis.

Vierter Artikel.

Die Theorie des h. Thomas leistet besser als die andern dem oben aufgestellten Canon Genüge.

189. Die Untersuchung der primitiven Erkenntnißquellen ist die Erforschung eines Mittels, wodurch die Ideen aus dem göttlichen Geiste, wo sie gleichsam ihren eigenthümlichen Sitz von Ewigkeit her haben, dem menschlichen Geiste, welcher in der Zeit existirt, mitgetheilt werden können. In der göttlichen Wesenheit selbst, welche das unendliche Sein ist, aus dem jedes andere Sein herstammt, und ohne welches nichts subsistiren kann, begreift die göttliche Vernunft die intelligibilen Naturen aller Dinge, und erblickt in ihnen wie in ebensovielen Strahlen jenes unveränderlichen Lichtes die möglichen Dinge ohne Zahl; und die ewigen Vorbilder seiner schöpferischen Weisheit. Es ist dies die tiefgedachte Theorie Platos, von den Irrthümern, welche der Philosoph von Athen darunter vermengt hatte, durch den h. Augustinus geläutert, und durch den h. Thomas zur vollkommenen Entwicklung gebracht. Gott hat die Macht, jene seine Ideen den geschaffenen Geistern mitzutheilen, welche als begränzte Ebenbilder des unend-

lichen Wortes Gottes, nach ihrer beschränkten Fähigkeit am Licht und an der Erkenntniß Theil haben müssen. In welcher Weise also wird diese Irradiation und Mittheilung seiner Lichtstrahlen zwischen der ewigen Sonne und unserm Geiste vermittelt? Dies ist die Frage, welche die Philosophen sich stellen, wenn sie nach dem Ursprung der Ideen suchen.

190. Zur Lösung dieser Frage wurden vier Hypothesen aufgestellt. Gott theilt uns die Ideen mit, indem er entweder unserm Geiste die direkte und unmittelbare Anschauung seiner Wesenheit vergönnt, oder indem er uns nach und nach, ohne daß wir es merken, die einzelnen Kenntnisse einprägt; oder dadurch, daß er gleich von Anfang an uns eine oder mehrere Grundideen eingibt, welche den Samen aller andern Wahrheiten in sich enthalten; oder endlich dadurch, daß er zugleich mit dem Sein uns eine Kraft mittheilt, durch welche die Vernunft in den durch die Sinne wahrgenommenen Dingen ihre ersten intelligiblen Objecte erfaßt. Dieses sind die vier hauptsächlichen Theorien, welche aufgebracht werden können; denn das thierische System der Sensualisten und die absurden Träumereien der Pantheisten wollen wir mit stillschweigender Verachtung übergehen.

191. Uebrigens sieht Jeder, wie gerade die vierte von jenen Theorien, welche von dem h. Thomas vertheidigt wird, jener Regel, welche wir im vorhergehenden Artikel aufgestellt haben, am meisten treu bleibt; nämlich sowenig als möglich Elemente a priori für unsere Erkenntniß anzunehmen, d. h. solche, welche, nicht in der Sinneswahrnehmung wurzeln. Denn sie setzt, unabhängig von den Sinnen nichts mehr, als eine Kraft oder Fähigkeit; die Potenz aber ist das geringste, was supponirt werden kann, da sie gleichsam in der Mitte zwischen der bloßen Wesenheit und der aktuellen Thätigkeit steht: Virtus sive potentia est medium inter essentiam et operationem[1]. Die andern drei Hypothesen supponiren alle eine aktuelle Thätigkeit, die nur dem Scheine nach mit der sinnlichen Fähigkeit in Verbindung steht, und widersprechen somit in vielen Stücken der Weisheit des Schöpfers und der Erfahrung. Aber um uns von dem Standpunkte, den wir eingenommen haben, nicht zu entfernen, wollen wir diese und andere Widersprüche, die sie enthalten, übergehen, zumal da wir hiervon schon an einem andern Orte gesprochen haben.

Die erste Hypothese fehlt offenbar durch Uebertreibung, denn sie will nichts weniger, als die mühsame und unvollkommene Erkenntniß des auf Erden wandelnden Menschen in die Anschauung verwandeln, welche den im Himmel schon triumphirenden Seelen vergönnt ist. Dieser Meinung zufolge würden wir auf natürlichem Wege den Lichtquell der Wahrheit anschauen oder wenigstens die ewigen Vorbilder in dem göttlichen Geiste. Allein der Zustand des vergänglichen Lebens hienieden, gestattet uns nicht, den Blick auf das unerschaffene Licht zu heften, und es ist unmöglich, die ewigen Vorbilder direkt anzuschauen ohne die Anschauung der göttlichen Wesenheit: Naturalis mentis humanae intuitus, pondere corruptibilis corporis aggravatus, in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest. Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita ut eam non videat.

---

1) S. Thom. Quaestio De Mente, art. 1.

192. Die zweite Hypothese macht Gott zum unmittelbaren Urheber aller unsrer Erkenntnisse, und deßwegen verdient sie nicht einmal philosophisch genannt zu werden, da sie bei Erkärung einer ganz natürlichen Erscheinung um die geschaffenen Ursachen sich gar nicht kümmert, sondern sich gleich durch einen Sprung zur ersten Ursache erhebt. Deßhalb hat der h. Thomas Recht, wenn er von einer kaum verschiedenen Meinung, welche sowohl die Wirkungen der Natur, als die Erscheinungen des Erkenntniß aus der unmittelbaren Thätigkeit eines höhern Wesens erklärte, bemerkt, daß eine solche Ansicht unvernünftig sei, weil sie die Ordnung der Welt stört, welche gerade aus der Wechselwirkung der geschaffenen Ursachen entspringt, denen die gütige Hand Gottes nicht allein das Sein, sondern auch die Fähigkeit zu handeln geschenkt hat: In quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint.

193. Die dritte würde, wenn sie auch nur eine einzige intellectuelle Vorstellung als unserm Geist angeboren supponirte, dennoch gegen das Gesetz der Einfachheit fehlen; da gar kein Grund erhellt, weßhalb nicht auch diese Vorstellung auf demselben Wege, wie die andern, erworben werden könne, nämlich vermittelst der Thätigkeit einer intellectuellen Kraft. Fürwahr, wenn man keinen Widerspruch begehen will, so dient jene Vorstellung zu nichts anderm, als um dem Geiste die Fähigkeit mitzutheilen, alle ferneren rationellen Begriffe zu entwickeln, welche jedoch nicht schon als wirklich gebildet, sondern nur in potentia vorausgesetzt werden. Ist dieses aber von dem letzteren wahr, so erhellt nicht, warum dasselbe nicht auch von jener primitiven Idee gesagt werden kann; welche in gleicher Weise in uns entstehen könnte durch eine uns von Gott mitgetheilte Kraft, welche jede andre Idee im Keim enthielte; und so sagen wir, daß der h. Thomas in dem sechsten Artikel seiner trefflichen Abhandlung De Mente nach Widerlegung der Meinung des Plato und des Avicenna und zweier andrer, welche die Wissenschaft entweder ganz oder nur theilweise der Seele angeboren glaubten, die Bemerkung hinzugefügt, den Vorzug verdiene die Lehre des Aristoteles, welcher den Ursprung der Ideen theils aus dem Innern der Seele, theils aus der Außenwelt ableitet d. h. theils von einer wirksamen angebornen Kraft, welche die durch die Sinne aufgefaßten Objecte intelligibil macht, theils aus diesen von unsrer Seele verschiedenen Objecten, welche in das Bereich der intellectuellen Erkenntnißobjecte erhoben vermittelst der genannten von Anfang uns innewohnenden Kraft. Daraus schließt er, in welchem Sinne es wahr sei, daß unsere Vernunft ihre Wissenschaft aus den durch die Sinne wahrgenommenen Dinge schöpft und daß dessenungeachtet sie es sei, welche die ideale Aehnlichkeit davon in sich bildet, in so fern sie durch das Licht des intellectus agens die durch die Sinne wahrgenommenen Objecte für sich selbst intelligibil macht. Hieraus folgert er weiter, daß in dem Lichte dieser intellectuellen Fähigkeit alle Erkenntnisse uns gewissermaßen angeboren sind vermittelst der allgemeinen Begriffe und welche, wie eben so viele allgemeinen Principien uns zur Norm für die Erkenntniß der andern Dinge dienen.

194. Der h. Lehrer läugnet ausdrücklich, das wir irgend eine aktuelle

Erkenntniß besitzen, bevor der intellectus agens von den sinnlichen Vorstellungen die intelligibilen Erkenntnißformen abstrahirt habe; wohl aber läßt er als angeboren, ohne irgend einen Ursprung aus den Sinnen das intelletuelle Erkenntnißvermögen mit jener Abstraktionskraft zu: Intellectus noster nihil actu potest intelligere, antequam a phantasmatibus abstrahet . . . . Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae: sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere[1]. Die Ideen (denn dieses bedeutet bei dem h. Thomas das Wort species) sind nicht angeboren, wohl aber ist unserm Geiste die Wesenheit der Vernunft von Ursprung an eigen, die wir wahrlich nicht von den Sinnen nehmen. Mit diesen Worten hat der englische Lehrer unverkennbar eine genauere Formel gegeben, als jene ist, welche an Leibnitz so sehr gerühmt wird: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus. Der h. Thomas drückte dasselbe mit größerer Klarheit und Genauigkeit aus. Die Ideen sind nicht angeboren, sondern die Vernunft ist sich selbst angeboren: Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est. Die Wesenheit der Vernunft, welche die Kraft hat, von den Dingen die Wesenheiten zu abstrahiren, aufzufassen und mit einander zu vergleichen, um hiernach zu urtheilen und Schlüsse zu ziehen, stammt nicht von den Sinnen her, sondern ist der Seele angeboren und unmittelbar von Gott gegeben.

Hierdurch unterscheidet sich der h. Thomas deutlich und vollständig von den Sensualisten, welche alles auf den Sinn zurückführend, jede geistige Fähigkeit für die Frucht einer umgestalteten Sinneswahrnehmung halten. Der deutsche Philosoph wollte vielleicht den Apriorismus des heiligen Lehrers nachahmen, allein es gelang ihm nicht, indem er sich zweideutiger Worte bedient, welche leicht zu einer irrthümlichen Meinung verführen können; denn in jenem Satz, daß nichts in der Vernunft ist, was vorher nicht erst in den Sinnen gewesen sei mit Ausnahme der Vernunft selbst, wird die Vernunft entweder als einfache Fähigkeit oder insofern sie durch eine Idee aktuirt ist, betrachtet. In letzterem Falle könnte man leicht glauben, daß die Anschauung irgend eines Dinges zu den inneren Bestandtheilen der Vernunft gehöre, und so würde man den Weg zu den Irrthümern Kant's eröffnen, aller jener, welche in einer oder der andern Weise in seine Fußstapfen getreten sind.

Nimmt man aber die Vernunft als einfache Fähigkeit, so wird sie in dem Sinne wahr, in so fern sie a priori das setzt, was zur Wesenheit der intellectuellen Fähigkeit gehört. Aber sie wird falsch oder wenigstens zweideutig sein, in so fern sie ohne irgend eine Beschränkung sagt, daß nichts in der Vernunft ist, was nicht in den Sinnen vorher gewesen wäre. Dadurch könnte man zur Meinung verleitet werden, es sei die intellectuelle Erkenntniß eine bloße Wieder-

1) Oq. Disp. Quaestio De Mente, a. 8. ad. 1. Aus diesen Worten folgt jedoch nicht, daß unser Geist gleich von Anfang an sich selbst erkenne. Denn in dem corpus des Artikels sagt der heilige Lehrer, daß unser Geist sich selbst nur durch einen reflexen Akt wahrnimmt, welchem eine direkte Auffassung von Dingen, die von ihm verschieden sind, vorausgeht: »Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc, quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem.« Uebrigens hievon im siebenten Kapitel ein Weiteres.

holung oder höchstens Vervollkommnung der sinnlichen Wahrnehmung. So verstanden ist jenes Princip unrichtig: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Denn erstens entdeckt die Vernunft in den durch die Sinne aufgefaßten Objecten viele Dinge, welche die Sinne in keiner Weise wahrnehmen können: Licet intellectualis operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest [1]). Zweitens von den durch die Sinne dargebotenen Dingen erhebt sich die Vernunft zur Erkenntniß anderer höherer Wahrheiten, welche ganz über das Bereich der Sinnlichkeit erhaben sind: Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum [2]). Endlich vermag bloß die Vernunft durch Anwendung ihrer Abstraktionskraft die allgemeine Natur der in den Sinnen wahrgenommenen Dinge zu erkennen: Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus [3]). Rationes universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum [4]).

Fünfter Artikel.

Das Element a priori, welches der h. Thomas annimmt, ist hinreichend zur Erklärung des Ursprungs der Ideen.

195. Daß die Theorie des h. Thomas am wenigsten Elemente a priori annimmt, und daß sie deßwegen die einfachste aller möglichen Hypothesen ist und mit den Thatsachen der Erfahrung am besten übereinstimmt, ist eine Wahrheit, welche nach dem bisher Gesagten nicht mehr in Zweifel gezogen werden kann. Nur könnte man fragen, ob jenes Element, welches in einer einfachen thätigen Kraft besteht, auch hinreichend sei. Obgleich auch dieses in dem Obigen uns klar enthalten zu sein scheint, so wird es doch nicht unnütz sein, es von Neuem zu bekräftigen.

Ursprung der Ideen heißt nichts andres, als Ursprung der rein intellectuellen Begriffe, welche als Grundlage für alles menschliche Wissen dienen und selbst über die Erscheinungen der sinnlichen Erfahrung Licht und Einheit verbreiten, wenn dieselben durch Reflexion in wissenschaftliche Elemente verwandelt werden. Diese Begriffe sind aber gerade jene, welche die allgemeinen und abstrakten Wahrheiten betreffen d. h. solche, welche nicht auf die einzelnen Erscheinungen sich beziehen, die Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sind, sondern auf ihre Wesenheiten in sich betrachtet mit Uebersehung der concreten Merkmale, wodurch sie in der Materie individualisirt existiren. Was also zur Erklärung des Ursprungs dieser Begriffe hinreicht, das wird auch ohne Zweifel zur Erklärung des Ursprungs der Ideen hinreichen. Dieses ist aber ohne Widerrede der Fall bei der Abstraktionsfähigkeit

1) Summa Theol. 1. p. q. 78. a. 4. ad 4.
2) Quaestio de mente art. 6. ad 2.
3) Summa Theol. 1. p. q. 78. art. 3.
4) Ebendaſſ. q. 87. art. 3.

unseres Geistes, durch deren Thätigkeit die intelligibilen Wesenheiten in den durch die Sinne wahrgenommenen Dingen der Vernunft zugänglich werden.

196. Offenbar sind in den durch die Sinne erfaßten und eben dadurch dem Geiste gegenwärtig gemachten Objecte Wesenheiten vorhanden, welche die Vernunft zu erkennen vermag, wenn sie nur von den concreten und individuellen Bestimmungen entkleidet werden, womit sie in der Wirklichkeit behaftet sind. Denn da die Wesenheit nichts andres, als das Abstrakte des Wesens ist, so hat Alles, was in den Dingen eine wahre Realität hat, auch eine wahre Wesenheit; zu deren Erkenntniß nichts anders erforderlich ist, als sie nach ihren innern eigenthümlichen Merkmalen zu erfassen. Eine Pflanze z. B. die wir erblicken, ist gewiß ein Wesen, Substanz, enthält Einheit, Leben, Ausdehnung und andere Eigenschaften, welche nicht von den Sinnen wahrgenommen werden, da diese auf die Auffassung der individuellen und concreten Erscheinung beschränkt sind (wie z. B. durch das Gesicht ein gemalter Gegenstand, mit dem Gehöre der Ton, mit dem Gefühl ein Widerstand leistender Körper wahrgenommen wird), es ist aber kein Grund vorhanden, warum dieselben nicht der Vernunft erreichbar seien; wenn sie nur ihr gegenwärtig gemacht und von ihren materiellen Bestimmungen abgesondert werden. Von Seiten des Objectes bemerkt richtig der h. Thomas, daß das, was Princip des Seins, auch Princip der Erkenntniß: Illud, quod est principiuum essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae; quia per sua principia res cognoscibilis est[1]); und der h. Lehrer versteht darunter das formale Princip, wodurch die innere Aktualität des Wesens constituirt wird, wie aus dem Einwurf erhellt, den er sich an jener Stelle macht. Deßwegen wiederholt er auch öfters, daß jedes Ding durch seine Form erkennbar ist, ebenso wie durch seine Form sein eigenthümliches Sein constituirt wird. Damit aber diese Form auf die intellectuelle Fähigkeit einwirken und sie zum Erkenntnißakt bestimmen könne, muß sie von den individuellen Bedingungen geläutert werden, die sie in ihrer materialen Existenz angenommen hat. Der Grund davon liegt in der Immaterialität der Vernunft, weil sie nämlich keine organische Fähigkeit ist, wie die Sinne, sondern bloß der Seele innewohnt. Diese Läuterung der Wesenheit von den individuellen Eigenschaften, in welchen sie concrete Existenz hat, ist nicht eine physische, sondern eine logische d. h. eine solche, welche bloß dem Bereich der Erkenntniß angehört. Hier kann ohne Schwierigkeit geschehen, obgleich in der Wirklichkeit die Wesenheit mit ihrer Individualität indentisch ist, da es nicht nothwendig ist, daß das, was die Vernunft getrennt auffaßt, auch in der Natur getrennt existire: Non necesse est ut ea, quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia neque etiam mathematica praeter sensibilia[1]). Um die Wesenheit ohne das concrete Subject, in welchem sie individualisirt ist, zu erfassen, genügt es, daß sie an und für sich davon abstrahirt: Omnis forma de se universalis est. Zur Erklärung des Ursprungs der intellectuellen Erkenntniß bedarf es also nur einer Abstraktionskraft, welche ihre Thätigkeit auf die sinnlichen Vorstellungen erstrecke, in denen jene Wesenheit individualisirt und mit materialen und sinnlichen Bestimmungen behaftet existirt.

---

1) Qq. Disp. Quaestio de scientia Dei, a. 7. ad 8.

197. Die Wesenheit, von welcher wir sprechen, wird eben dadurch, daß sie von den Sinnen und der Einbildungskraft, wiewohl concret, aufgefaßt wird, der Vernunft gegenwärtig gemacht; wie wir öfters gesagt haben in Folge der Einheit der Geistes, in welchem die Vernunft ihren Sitz hat und von dem wie das Leben, so auch die Fähigkeit zu fühlen ausgeht. Ferner ist sie geeignet, die Vernunft zum Erkenntnißakt zu bestimmen, da sie ein wahrer Abdruck und eine Aehnlichkeit der göttlichen Idee ist, wiewohl sie in einem materialen Subject subsistirt: Res, existens extra animam, per formam suam immitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano. Das einzige Hinderniß, welches sie davon abhält, besteht in ihren concreten Bestimmungen, durch welche sie in der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung immerhin beschränkt ist. Könnte also unsre Vernunft eine Kraft darüber ausstrahlen, durch welche sie jene individuellen Eigenschaften in idealer Weise davon los zu trennen vermöchte, den Blick nur auf die Wesenheit des Objectes heftend, so wäre die ursprüngliche Erkenntniß erklärt. Dieses ist aber gerade die Bestimmung, welche der h. Thomas der Abstraktionskraft, von ihm intellectus agens genannt, zuschreibt. Die Annahme dieser Kraft also ist hinreichend, um den Ursprung unserer primitiven Begriffe und somit aller andern, welche aus ihnen abgeleitet werden, zu erklären. Und weil wir bei der Erklärung der Natur von den Wirkungen auf die Ursachen schließen müssen, von diesen aber nicht mehr angenommen werden darf, als zur Erzeugung des Effektes nöthig ist, so muß die Existenz der genannten Kraft nicht bloß als eine Hypothese, sondern als offenbare Wahrheit erscheinen. Der Ursprung der Ideen erfordert nothwendig nichts anders, als Abstraktion, vermittelst welcher sie ganz passend erklärt wird. Also brauchen wir in der Seele nur eine Abstraktionskraft anzuerkennen; und wer etwas anderes außerdem noch annimmt, wie jene thun, welche wenigstens eine Idee als angeboren setzen, der entfernt sich willkürlich von der der Natur eignen Einfachheit und von der strengen Methode zu philosophiren.

198. Diese von dem h. Thomas gegebene Erklärung von dem Ursprung der Ideen ist nicht allein die einfachste und die der Natur der geschaffenen Ursache am meisten entsprechende, sondern sie stimmt auch am besten mit der zusammengesetzten Natur des Menschen überein; denn ist zur Entwicklung der Erkenntniß die Mitwirkung der Sinne nicht nothwendig, so war die Vereinigung unserer Seele mit dem Leibe ein überflüssiges und übernatürliches Werk. Diese Vereinigung mußte, um vernünftig zu sein, dem edleren Theil des Menschen d. h. der Seele zum Nutzen gereichen, und die Seele konnte keinen Vortheil daraus ziehen außer für das intellectuelle Leben, welches das ihr eigenthümliche Leben ist, da jedem Wesen das eigenthümlich ist, wodurch es sich von den unvollkommneren Dingen unterscheidet. Trotz aller Spitzfindigkeit aber und dialektischer Kunstgriffe, wird es nicht möglich sein, zu leugnen, daß wenn die Ideen nicht durch die Thätigkeit des Geistes in Bezug auf die sinnlichen Wahrnehmungen gebildet werden, sondern von angebornen Formen oder Anschauungen a priori herrühren, dieses wunderbare Werk nicht zum Nutzen, sondern vielmehr zum Schaden des Geistes angeordnet wäre, dessen reine Anschauung in einer solchen Hypothese durch die sinnlichen Vorstellungen gestört und getrübt würden.

Dieses ist dem scharfen Blicke Plato's nicht entgangen; er konnte seinen Ontologismus nicht anders halten, als indem er annahm, der menschliche Geist sei in den Körper eingeschlossen worden zur Strafe für einen dort oben in den Sternen früher begangenen Fehler. Diese Folgerung, wiewohl auffallend und an Irrthümern fruchtbar, kann man nur dann mit Grund verwerfen, wenn man eine andre Voraussetzuug macht, und mit der alten Schule festhält, daß der idealen Entwicklung des Menschen durch die Sinne das Material geboten wird, und daß wir der sinnlichen Vorstellungen bedürfen, um von den veränderlichen und concreten Dingen die unveränderlichen Wahrheiten zu abstrahiren. In dieser Weise wird das richtige Verhältniß der Thätigkeit zu der thätigen Natur, und des Objects zu der Fähigkeit gewahrt. Denn wie der h. Thomas treffend bemerkt, ist die Vernunft im Menschen ein intellectuelles Princip, welches auf einem sinnlichen fußt; und deßwegen muß ihr eigenthümliches Object ein intelligibles sein, welches sich in einem sinnlichen darstellt: Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibile in phantasmatibus. Auch wird hiermit die Abhängigkeit des menschlichen Wissens von Gott in nichts geschmälert. Denn nach dieser Theorie ist unser Wissen in so fern das Gepräge von dem Sein der geschaffnen Dinge, als das Sein der geschaffnen Dinge nur ein Gepräge des göttlichen Wissens ist: Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus,

Sechster Artikel.

Die Theorie des h. Thomas ist nur eine Fortbildung der Theorie des h. Augustinus.

199. Jene, welche den h. Augustinus lesen nicht mit der Absicht, seine Lehre kennen zu lernen, sondern um darin eine Bestätigung für ein von ihnen ausgedachtes System zu finden, werden leicht glauben, daß die auseinandergesetzte Theorie von den Grundsätzen des so großen Vaters weit entfernt sei. Und es ist auch ganz natürlich, so lange sie behaupten, daß der h. Augustinus auf ihrer Seite steht, wird er in den Augen der Traditionalisten ein Feind der Vernunft, in den Augen der Ontologen ein Vertheidiger der unmittelbaren Anschauung Gottes, in den Augen des Rosminianer Lehrer der angebornen Idee des Seins sein. Diesen könnten wir antworten, sie sollten sich zuerst unter sich selbst über die wahre Lehre des Heiligen verständigen; da es unmöglich ist, daß er für diese drei Ansichten zugleich sich erklärt habe und dann erst wollen wir auf ihre Argumente antworten

200. Da es sich jedoch hier nicht darum handelt, die Gegner in Verwirrung zu bringen, sondern einzig die Wahrheit ins Licht zu stellen, so sage ich, daß der h. Augustinus und der h. Thomas, wie überhaupt in andern Materien, so auch besonders in diesem Punkte über den Ursprung der Ideen in großer Harmonie mit einander stehen und der einzige Unterschied zwischen beiden darin besteht, daß der letztere die Gedanken des ersteren entwickelt und vervollständigt. Nicht selten geschieht es, daß der h. Augustinus bei Besprechung philosophischer Fragen bei einem wichtigen Punkte, um den ihm zu thun ist, stehen bleibt, und

einen andern unentschieden läßt, an dem weniger gelegen ist oder für den er keine klare Lösung fand. Deßwegen haben die Lehrer und besonders der h. Thomas sich gerade hierauf verlegt, solche Lücken einigermaßen auszufüllen und das zu vollenden, was der berühmte Bischof von Hippo mit Weisheit begonnen und großentheils auch zu Ende geführt hat.

Was unsre Controverse betrifft, so ist es klar, daß die Thätigkeit des h. Augustinus sich darauf beschränke, die Gewißheit und die Festigkeit der menschlichen Erkenntniß darzuthun, indem er zeigte, daß unsere Ideen in einer wahren göttlichen Erleuchtung ihren Grund hätten, ohne jedoch weiter zu untersuchen, worin denn eigentlich eine solche Erleuchtung besteht. In dem Streben, die absurde Erfindung der alten Sensualisten zu widerlegen, welche jegliche Erkenntniß unsicher machten durch die Behauptung, daß sie allein in dem Sinne ihren Ursprung habe, wandte er sich zu Plato, dessen Lehre er von den Irrthümern läuterte und indem er den Unterschied der Vernunft von den Sinnen feststellte, faßte er das menschliche Wissen als eine Participation der im göttlichen Geiste subsistirenden Ideen selbst auf. An vielen Stellen sagt er wohl, daß diese Participation in dem gegenwärtigen Leben nicht durch direkte und unmittelbare Anschauung jener Ideen in ihrem göttlichen Urquell vermittelt werden könne (was bloß den reinen und seligen Geistern vergönnt ist); allein er bestimmte nicht im besondern die Art und Weise, wie eine solche Participation geschehe. Der h. Thomas erklärte diese Art und Weise; und nicht allein Plato, sondern auch Aristoteles benützend, stellte er die oben auseinander gesetzte Theorie fest.

201. Aus den vielen Stellen des englischen Lehrers, welche wir anführen könnten, wollen wir die Antwort auswählen, welche er auf den achten Einwurf in dem zehnten Artikel seiner Abhandlung De spirituali creatura gibt. „Um den Gedanken des h. Augustinus, sagt er, tiefer zu erfassen, und das Wahre in dieser Sache zu ergründen, muß man bemerken, daß einige ältere Philosophen, welche außer den Sinnen keine andre Erkenntnißkraft noch andre Wesen außer den sinnlichen zuließen, behaupteten, es sei für uns unmöglich mit Gewißheit die Wahrheit zu erreichen und zwar aus einem doppelten Grunde: erstens, weil sie der Meinung waren, daß die sinnlichen Dinge in einem fortwährenden Prozeß begriffen wären, und nichts Beständiges in sich enthielten, zweitens, weil viele Menschen über dieselbe Sache verschiedenartig urtheilen (wie z. B. anders das Urtheil eines Wachenden und anders das eines Träumenden ist, anders das Urtheil eines Kranken und anders dasjenige eines Gesunden) und uns auch kein Mittel zu Gebote stehe, um zu entscheiden, wer von den beiden in den zwei Fällen recht hat, da in beiden eine gewisse Wahrscheinlichkeit sich findet. Dieses sind die beiden von Augustinus angeführten Gründe, warum die Alten meinten, die Erkenntniß der Wahrheit sei uns unmöglich. Deßwegen hat sich Sokrates, an der Erreichung der speculativen Wahrheit verzweifelnd, ganz auf die Pflege der Moral-Philosophie verlegt. Sein Schüler Plato dagegen stimmte zwar darin den alten Philosophen bei, daß die sinnlichen Dinge in beständiger Bewegung und Veränderung sich befänden, und daß die Sinne über die sinnlichen Dinge kein sicheres Urtheil abgeben können; um jedoch die Gewißheit des menschlichen Wissens zu sichern, behauptete er einerseits, daß unser Wissen die von den

sinnlichen Dingen getrennten und somit unbeweglichen Wesenheiten zum Gegenstand haben; und von der andern Seite unterschied er das Sinnesvermögen von der Vernunft, welche ihm zufolge von einer geistigen Sonne erleuchtet wird, wie das Auge durch die materielle Sonne. Der h. Augustinus ferner, welcher Plato folgte, soweit es ihm der katholische Glaube erlaubte, setzte nicht die Gattungen der Dinge als für sich subsistirend, sondern setzte an ihre Stelle die ewigen Ideen derselben in dem göttlichen Geiste und hielt dafür, daß wir vermittelst dieser durch die vom göttlichen Lichte erleuchtete Vernunft, über die Wahrheit urtheilen. Dieses verstand er jedoch nicht so, als ob wir die ewigen Ideen selbst sähen (was ohne die Anschauung der göttlichen Wesenheit unmöglich wäre); sondern nur insofern sie in einer gewissen Weise auf unsern Geist einwirken. Denn auch Plato hat angenommen, daß die Erkenntniß sich auf die in sich selbst subsistirende Wesenheit erstrecke; nicht als ob diese selbst von uns geschaut würde, sondern sofern unser Geist durch eine Participation derselben mit der Erkenntniß bereichert werde. Bei der Erklärung jenes Verses aus dem Psalm: Diminutae sunt veritates a filiis hominum, sagt daher der h. Augustinus, daß sowie von einem einzigen Antlitz viele Bilder in verschiedenen Spiegeln reflektirt werden, so auch von einer einzigen ersten Wahrheit viele Wahrheiten in den verschiedenen Geistern der Menschen entspringen. Aristoteles dagegen ging auf anderm Wege zu Werk. Denn vor Allem zeigte er durch viele Argumente, daß in den sinnlichen Dingen immer etwas Beharrliches sich findet; daß ferner das Urtheil immer richtig ist, wenn es sich auf das eigenthümliche Object eines Sinnes erstreckt und nur in Bezug auf das Object dem Irrthum ausgesetzt ist, welches mehreren Sinnen gemeinschaftlich und noch mehr in Bezug auf das, welches nur zufällig von einem Sinne wahrgenommen wird; drittens, daß es außer den Sinnen in uns ein intellectuelles Erkenntnißvermögen gibt, welches über die Wahrheit nicht nach Maßgabe außer ihm liegender Erkenntnißformen urtheilt, sondern kraft des Lichtes des intellectus agens, das sie actu intelligibel macht. Es liegt dabei wenig daran, ob man dieses eine göttliche Mittheilung nennt oder eine Erkenntnißkraft oder ein Licht, das erkennbar macht."

202. Aus dieser Erörterung heben wir folgende Punkte hervor: I. Daß diese Erklärung des h. Augustinus die Frucht tiefen Nachdenkens über seine Werke ist: Ut profundius intentionem Augustini scrutemur. II. Daß der h. Augustinus, nach dem Urtheil des h. Thomas, durchaus nicht der Ansicht war, daß wir die ewigen Ideen der göttlichen Vernunft anschauen: Non quidem sic, quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus. III. Daß der h. Augustin nur sagen wollte, daß jene Ideen einen gewissen Einfluß auf unsern Geist ausübten, und daß hiedurch, als Participation derselben, in uns die Erkenntniß entstehe: Sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras . . . . secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. IV. Daß diese Einwirkung und Participation, welche vom h. Augustin nicht erklärt worden ist, von dem h. Thomas in das Vermögen des intellectus agens gelegt wurde; dieser abstrahirt von den sinnlichen Dingen das Beharrliche, nämlich die Wesenheit, den Ausdruck der göttlichen Idee, und macht die Objecte wirklich intelligibel: In sensibilibus esse aliquid stabile . . .

virtus intellectiva, quae judicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. V. Endlich daß in Bezug auf die Terminologie es auf dasselbe herauskommt, ob man sagt, daß die Erkenntnißobjecte uns von Gott mitgetheilt werden, nach dem Ausdruck des h. Augustinus, oder daß uns von Gott ein Licht mitgetheilt worden sei, wodurch wir im Stande sind, jene Objecte wirklich erkennbar zu machen nach der tieferen Auffassung des h. Thomas: Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur. Und fürwahr, wer die Fähigkeit etwas zu thun verleiht, gibt gewissermaßen auch das, was damit gewirkt werden kann; zumal wenn das Werk nicht vollbracht werden kann, ohne die beständige Mitwirkung jenes Gebers.

Siebenter Artikel.

Die Ansicht des h. Bonaventura über den Ursprung der Ideen ist von der des h. Thomas nicht verschieden.

203. Der andere Lehrer, welchen man dem h. Thomas in der Frage über den Ursprung der Ideen entgegensetzen möchte, ist der h. Bonaventura, der als Theolog und Philosoph in der Kirche ein großes Ansehen hat. Dies thun besonders die Ontologen; wir wollen hier zeigen, daß der seraphische Lehrer mit dem englischen in diesem Punkte vollkommen übereinstimmt, und werden bei dieser Gelegenheit eine Stelle prüfen, aus welcher die Révue Catholique von Löwen darthun wollte, daß der h. Bonaventura das System der Ontologen vertheidige [1]), während gerade das Gegentheil daraus gefolgert werden mußte.

An jener Stelle spricht der seraphische Lehrer also: Quidam namque dicere voluerunt, quod intellectus agens sit intelligentia separata, intellectus autem possibilis sit anima corpori conjuncta. Et modus iste ponendi et dicendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerant animam rationalem illustrari a decima intelligentia et perfici ex conjunctione sui ad illam. Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus, sicut supra probatum fuit Dist. X. Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam proprie intelligendo; imo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari sicut in multis locis Augustinus ostendit [2]). Alius modus intelligendi est quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux, quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem etc. Iste autem modus dicendi, esti verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum; quia, cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturae dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam; sic credendum est indubitanter, quod humanae

---

1) Révue Catholique, Cinquième Série, an. 1857, 7me Livraison, pag. 423.

2) In Ps. 118, serm. 18. Lib. 83, quaest. q. 51. De lib. arbit. lib. 3, c. 16, De spiritu et anima c. 10.

animae non tantum-modo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem ita quod uterque est aliquid ipsius animae[1]).

204. Die Révue, von der wir sprechen, legte besonders Gewicht auf jene Worte: Mentem immediate habet a Deo illuminari, und auf jene andern: Lux, quae nos illuminat, magister, qui nos docet, veritas, quae nos dirigit, Deus est. Es genügt jedoch eine oberflächliche Betrachtung dieser Worte, um zu sehen, daß kein Schatten von Ontologismus in ihnen liegt. Und in Bezug auf die erste ist dieses offenbar, sei es, daß man auf die Bedeutung der Ausdrücke, sei es, daß man auf den Zweck achtet, zu dem sie gebraucht werden. Fürwahr wenn Jemand behauptete, daß die Luft unmittelbar erleuchtet werde, so könnte man gewiß nicht mit Recht daraus folgern, daß die Sonne mit ihrer eigenen Substanz die Luft erfüllen würde; sondern Jedermann würde darunter nichts anders verstehen, als daß die Sonne ohne Vermittlung eines andern Körpers das Licht in der Luft hervorbringe. Ebenso wird mit dem Satz, daß der Geist unmittelbar von Gott erleuchtet wird, nichts anderes gesagt, als daß Gott die unmittelbare Ursache sei, welche in unserer Vernunft das intellectuelle Licht hervorbringt und erhält, nämlich jene Fähigkeit, wodurch wir die Wahrheit erkennen. Dieses ist aber kein Ontologismus, sondern eine von allen katholischen Lehrern einstimmig angenommene These. Aus der Bedeutung der Worte also können die Ontologen für ihre Sache nichts nehmen.

Viel weniger ist ihnen die Absicht günstig, in welcher jene Ausdrücke gebraucht werden. Dieser Zweck war die Widerlegung der Meinung der Araber, welche zwischen Gott und unserer Vernunft einen geschaffenen Geist als dazwischen stehend annahm. Diesem Irrthum gegenüber behauptet der h. Bonaventura, daß kein geschaffenes Wesen im Stande ist, die menschliche Seele zu erleuchten und zu vervollkommnen, sondern daß diese secundum mentem immediate habet a Deo illuminari. Jenes immediate also schließt einen zwischen uns und Gott dazwischentretenden Geist aus, nicht aber eine von Gott selbst unmittelbar in uns geschaffene Fähigkeit, welche dazu dient, die Objecte für den Geist erkennbar zu machen und deßwegen ein von Gott uns mitgetheiltes Licht genannt wird. Und daß in diesem Sinne jener Satz von dem heiligen Lehrer verstanden wurde, erhellt auch aus der X. Distinktion, welche er anzieht, worin er nichts anders beweist, als die Falschheit der Meinung, daß die Engel unsern Geist erleuchtet, quasi cadat medium inter Deum et animam per modum influentis. Und er fügt hinzu in Bezug auf die Erleuchtung, quae est per luminis infusionem, hoc solius Dei proprium est. Der Sinn also, in welchem der h. Bonaventura behauptet mentem immediate illuminari a Deo, ist der, daß Gott unmittelbar uns das Licht eingießt, immediatem infundit lumen; nicht als ob er selbst die Stelle des Lichtes vertrete, gerade so wie wir sagen, daß die Luft unmittelbar durch die Sonne erleuchtet wird, nicht als ob die Sonne selbst das Licht in der Luft wäre, sondern insofern das Licht, welches die Luft durchdringt, unmittelbar von der Sonne hervorgebracht wird.

205. Gehen wir nun zu den andern Worten über, worauf die Gegner

1) In librum II. Sententiarum, Dist. 24, art. 2, q. 4.

sich stützen, daß nämlich Gott „das Licht ist, welches uns erleuchtet, der Lehrer welcher uns belehrt, die Wahrheit, die uns leitet." Wir können nicht umhin, die Mäßigung der Ontologen zu bewundern, daß sie damit zufrieden sind, aus jenen Worten zu folgern, daß der Ontologismus Lehre des h. Bonaventura und des h. Augustinus sei, während sie doch daraus folgern könnten, es sei eine Glaubenswahrheit. Denn jene selben Worte stehen ausdrücklich in der heiligen Schrift: Ego sum via, veritas et vita; Unus est magister vester, qui in coelis est; Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem. Wenn also jene Benennung Gottes als Licht, Lehrer, Wahrheit, an und für sich den Ontologismus beweisen, so gehört derselbe zu den geoffenbarten Wahrheiten. Wenn aber Ontologen selbst die Richtigkeit eines solchen Arguments einsehen, warum scheuen sie sich dann nicht, es dem h. Bonaventura zuzuschreiben? Und legen sie es dem h. Bonaventura bei, warum thun sie es nicht auch in Bezug auf den h. Thomas, welcher mehr als einmal dieselben Ausdrücke gebraucht? So würden sie zeigen, daß auch der h. Thomas ein Ontolog ist, was in der That eine herrliche Entdeckung wäre.

206. Allein der h. Bonaventura selbst erklärt alsbald jene Ausdrücke in einer den Ontologen gar nicht günstigen Weise. Denn nachdem er bemerkt hat, daß jene Redeweise richtig ist und mit dem katholischen Glauben übereinstimmt, fügt er hinzu, daß sie gar nichts mit der vorliegenden Frage zu thun habe: Iste modus dicendi, et si verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum. Und als Grund dafür gibt er an, daß wiewohl es wahr ist, daß Gott die Hauptursache bei der Thätigkeit jeden Geschöpfes ist, er dessenungeachtet denselben Geschöpfen die zum Handeln nothwendige Fähigkeit mitgetheilt habe und somit müsse man unbezweifelt festhalten, daß Gott der menschlichen Seele außer dem intellectus possibilis, welcher die Erkenntnißkraft ist, auch noch den intellectus agens mitgetheilt habe, eine Kraft nämlich, durch welche die Sinnenbilder auf dem Wege der Abstraktion für die Auffassung durch die Vernunft geeignet gemacht werden: Quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; si Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam; sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantum modo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae. Nach dem heiligen Lehrer also ist Gott das Licht, welches uns erleuchtet, der Lehrer, welcher uns belehrt, die Wahrheit, welche uns leitet, insofern als er bei unserer Erkenntniß den Haupteinfluß hat, d. h. insofern er unmittelbar uns das intellectuelle Licht eingegossen hat und ohne Unterlaß bei der Thätigkeit desselben als höchste Ursache mitwirkt; dieses hindert aber nicht, sondern erfordert ohne Zweifel, daß das von ihm uns eingegossene Licht eine der Seele angehörige Kraft sei, welche mit dem Ausdruck intellectus agens bezeichnet wird. Die wahre Auslegung des von den Gegnern angeführten Textes zeigt also nicht allein nicht, daß der h. Bonaventura ein Ontologe war, sondern erweist gerade das Gegentheil.

207. Noch viel deutlicher erhellt die Wahrheit, wenn man zum Verständnisse der angezogenen Stelle den Context betrachtet; denn der h. Bonaventura trägt hier nur unter einem andern Gesichtspunkte dieselbe Lehre vor, welche der h.

Thomas über den Ursprung der Ideen gibt. In der That, er will beweisen, daß der intellectus possibilis und der intellectus agens, welche zur Erklärung des Ursprungs der Ideen erforderlich sind, zwei Fähigkeiten der vernünftigen Seele sind[1]). Dieses thut er auf folgende Weise dar: Er zählt acht Meinungen über die Unterscheidung jener beiden intellectuellen Fähigkeiten auf, von denen er fünf verwirft und nur drei für zulässig hält, die im Grunde mit einander übereinstimmen[2]). Die fünf Meinungen, welche er verwirft, sind: I. jene, nach welcher der intellectus agens ein von uns verschiedener geschaffener Geist ist; II. jene, welche den intellectus agens mit Gott confundirt; III. jene, welche den intellectus possibilis als eine durchaus passive und materielle Potenz betrachtet; IV. jene, welche den intellectus agens in einer habituellen angeborenen Erkenntniß bestehen läßt[3]). V. jene, welche zwischen beiden Fähigkeiten keine andere Unterscheidung, als der bloßen Beziehung nach zuläßt, so daß nämlich die eine die Vernunft in absolutem Sinne wäre, die andere in Relation zu den körperlichen Phantasiebildern. Die drei Meinungen dagegen, welche er für zulässig hält, sind: I. jene, welche den intellectus agens und den intellectus possibilis für zwei geistige Fähigkeiten hält, so daß dieser nicht durchaus passiv ist, indem er sich auf die sinnlichen Vorstellungen wendet und daraus die intelligibile Erkenntnißform entnimmt, freilich mit Hilfe des intellectus agens, dessen Sache es ist, die genannte Erkenntnißform zu abstrahiren; II. jene, welche den intellectus agens einem habitus gleichsetzt, insofern, als er an und für sich immer zur Thätigkeit bereit ist, wenn ihm nur die sinnliche Vorstellung gegenwärtig ist; III. jene, welche den intellectus agens von dem possibilis unterscheidet als eine absolute Potenz von einer relativen, nicht als ob sie zwei ganz verschiedene Fähigkeiten wären, sondern nur insofern der intellectus possibilis durch den intellectus agens bestimmt und gleichsam vollendet werden muß, welche Vollendung er durch die Mitwirkung der sinnlichen Vorstellung erhellt, an denen der intellectus agens die eigentliche Abstraktion vollbringt, während dagegen der intellectus agens keiner weiteren Vollendung bedarf. Hieraus ist ganz offenbar, daß der h. Bonaventura in Allem mit dem h. Thomas übereinstimmt. Und fürwahr, wie der englische Lehrer, so behauptet auch er, daß die nächste Ursache der Ideen der intellectus agens, und daß dieser intellectus eine Fähigkeit der Seele ist; daß ihr Akt die Abstraktion der intelligibilen Erkenntnißform ist und daß sie deßwegen intellectuelles Licht genannt wird, d. h. ein Princip, wodurch die Wahrheit offenbar gemacht wird. Wenn also der h. Thomas kein Ontologe ist, so kann es auch der h. Bonaventura nicht sein. Deßwegen ist

1) Conclusio: Intellectus agens et possibilis sunt duae ipsius animae intellectivae potentiae. in libr. sentent. dist. 24. ar. 2. qu. 4.

2) Cum enim sint quatuor principales modi assignandi differentiam inter hos intellectus, et quilibet subdividatur in duos, sicut in prosequendo monstratum est; solummodo tres modi digni sunt approbari. quorum unus ab altero non discordat sed unus ortum habet ab altero. l. c.

3) Dies gilt gegen die Vertheidiger der Lehre von der angeborenen Idee des Seins, welche sich bemühen, den h. Bonaventura auf ihre Seite zu ziehen. Aber vergeblich. Der h. Bonaventura läugnet wie der h. Thomas jede angeborene Idee in uns und behauptet, daß unser Verstand die erste Idee nur potentiell besitze.

es vergebliche Mühe, wenn man es versucht mit der Autorität dieses Lehrers den Ontologismus zu stützen.

208. Endlich sagt er mit ausdrücklichen Worten, daß das Licht, durch welches wir eigentlich erkennen, nicht Gott sei, sondern eine Fähigkeit der Seele. Denn nachdem er behauptet hat, daß der intellectus agens gleichsam ein habitus in uns sei, fährt er folgendermaßen fort: „Es ist wahr nach Dionysius, daß die geistigen Wesen dadurch selbst, daß sie geistige Wesen sind, Lichter genannt zu werden verdienen. Die Vollkommenheit und Vollendung des geistigen Wesens ist ein geistiges Licht. Jene Fähigkeit also, welche in dem intellectuellen Theile unserer Seele wurzelt, ist in ihr gleichsam ein Licht, von welchem Lichte jener Spruch des Psalmisten verstanden werden kann: Und dieses Licht scheint der Philosoph unter dem intellectus agens verstanden zu haben; denn er sagt, daß jene intellectuelle Fähigkeit, deren Eigenschaft es ist, nicht aufzunehmen, sondern hervorzubringen, sich wie ein habitus und wie das Licht verhält, denn durch das Licht werden die Farben gewissermaßen erst zu wirklichen Farben, während sie es vorher nur der Potenz nach waren: Verum enim est, secundum Dionysium, quod substantiae intellectualia, eo ipso quod intellectuales substantiae, lumina sunt. Ergo perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis. Igitur illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa: de quo lumine potest intelligi illud Psalmi: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Et hoc lumen videtur Philosophus intellexisse esse intellectum agentem. Dicit enim quod ille intellectus, quo est omnia facere, est sicut habitus quidam et ut lumen. Quodam enim modo lumen facit colores potentia actu colores.«

Aus diesem Zeugnisse ist es offenbar, daß das geistige Licht, die Vollendung der vernünftigen Seele nach dem heiligen Lehrer nichts anderes ist, als eine Fähigkeit der Seele, nämlich der intellectus agens; dessen Sache, wie er weiter oben gesagt hatte, es ist, die Erkenntnißobjecte zu abstrahiren. Deßwegen kann von ihm jene Stelle des Psalmisten verstanden werden: Signatum est super nos lumen vultus tui Domini, indem er gleichsam ein Siegel und ein Abdruck des göttlichen Lichtes ist. Weil ferner diese Fähigkeit der Seele, diese Abstraktionskraft, welche Licht genannt wird, weil sie uns das Object enthüllt, uns unmittelbar von Gott, dem Schöpfer der Seele, mitgetheilt worden ist; darum ist es ganz richtig, wenn man sagt, daß die Seele unmittelbar von Gott erleuchtet wird: Lumen spirituale, propter sui dignitatem, a fonte luminis procedit.

209. In scholastischer Form wäre also die Antwort auf den Einwurf der Gegner folgende: Der h. Bonaventura läugnet, daß unser Geist durch ein mittelbares Licht erleuchtet werde; distinguo: Wenn man unter mittelbarem Licht ein geistiges Wesen versteht, zwischen Gott und uns in der Mitte stehend, concedo, wenn man unter mittelbarem Licht eine von Gott selbst unserer Seele mitgetheilte Kraft versteht, welche uns die Wahrheit erkennbar macht, nego. Ebenso: Der h. Bonaventura sagt, daß unsere Seele unmittelbar von Gott erleuchtet werde; distinguo: insofern sie unmittelbar von Gott ihr Licht erhält, nämlich die Abstraktionskraft, concedo; als ob Gott selbst das inne wohnende Licht wäre, nego.

Mit andern Worten: Gott ist das unmittelbare Licht unseres Geistes

efficienter, nicht formaliter; d. h. als bewirkende Ursache, nicht als formale Ursache; in demselben Sinne wird er auch Lehrer genannt, der uns unterrichtet und die Wahrheit, welche uns führt. Aber eben deßwegen, daß er Licht als bewirkende Ursache ist, muß er in uns etwas hervorbringen, welches unser Licht als formale Ursache ist; und dieses von Gott in uns geschaffene Licht ist weder Erkenntniß, noch Idee, sondern ist nur eine der Seele angeborene Fähigkeit oder Kraft, welche durch Abstraktion der sinnlichen Wahrnehmungen die Erkenntnißobjecte intelligibil macht. Dieses ist die Lehre des h. Thomas und des h. Bonaventura und überhaupt aller Scholastiker, welche in die Fußtapfen jener zwei berühmten Männer getreten sind.

Achter Artikel.

Die Theorie des h. Thomas hat keine Verwandtschaft mit dem System Locke's.

210. Wer den h. Thomas liest, ohne ihn zu verstehen, dem könnte vielleicht der Verdacht kommen, daß zwischen der Theorie desselben über den Ursprung der Ideen und der von Locke aufgestellten eine gewisse Aehnlichkeit oder wenigstens Analogie stattfinde. Veranlassung zu einem solchen Irrthum könnte die Identität gewisser Ausdrücke geben und namentlich einiger Gleichnisse, welche von beiden gebraucht werden. Denn der heilige Lehrer unterscheidet in den geistigen Wesen drei Stufen: den göttlichen Geist, den des Engels und den des Menschen. Vom göttlichen Geiste behauptet er, daß er in absoluter Aktualität sei; von dem des Engels, daß er eine Potenz sei, welche jedoch immer in Akt ist, d. h. immer einen Erkenntnißakt hat; von dem menschlichen endlich, daß er eine Potenz sei, welche nicht immer einen Akt hat, aber haben kann; und so stimmt er der Meinung des Philosophen bei, daß unser Geist im Anfang mit einer geglätteten Tafel verglichen werden kann, auf der noch gar kein Strich gezogen ist. Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum [1]. Und in dem 4. Artikel derselben Quästion sagt er, daß unser Geist in Allem, was er erkennt, von dem Zustand der Potenzialität zu dem der Aktualität übergehe: In his, quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Dem h. Thomas zufolge ist also unserm Geiste nichts anderes angeboren, als das einfache Erkenntnißvermögen.

Dasselbe scheint auch Locke in gewisser Weise behauptet zu haben. Denn wo er die Theorie von den angeborenen Ideen bekämpft, sagt er, wenn man darunter die Fähigkeit oder das Vermögen zu erkennen verstände, so wäre kein Grund zum Disputiren vorhanden, da es gewiß ist, daß man eine solche Fähigkeit in der Seele voraussetzen muß, um zu erklären, wie die wirkliche Erkenntniß erworben wird [2]; und auch er bringt das Gleichniß des Aristoteles von der Tafel herbei, auf welcher noch keine Hand etwas gezeichnet hat: Supposons donc, qu'au com-

1) Summa th. 1. p. q. 79. a. 2.

2) Essai philosophique concernant l'entendement humain. t. I. l. 1. c. 1.

mencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase vide de tous caractères[1]. Bei oberflächlicher Betrachtung also könnte es scheinen, daß zwischen der Lehre des h. Thomas und der des Locke kein Unterschied, wenigstens kein wesentlicher sei.

211. Um eine solche Folgerung zu machen, müßte man aber Alles vergessen haben, was wir bisher gesagt haben: Diese beiden Systeme sind weit von einander entfernt, und um sich davon zu überzeugen, genügen folgende Bemerkungen: I. Der h. Thomas betrachtet die Vernunft eine Fähigkeit sui generis, welche durchaus über den Sinnen steht; welche ein ihr eigenthümliches Object hat, nämlich die Wesenheit der Dinge, welche den Sinnen verschlossen bleibt: Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus[2]. II. Obgleich dem h. Thomas zufolge die Seele ihrem intellectuellen Theile nach in gewisser Beziehung passiv ist, insofern sie nämlich durch das Object aktuirt wird, so ist sie doch in anderer Hinsicht aktiv, insofern nämlich das Object ihr nur durch den Einfluß einer ihr eigenthümlichen Kraft erreichbar und intelligibel wird: In parte intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum[3]), nämlich der intellectus agens und der intellectus possibilis. III. Nach der Lehre des h. Thomas geht das Aktive dem Passiven voraus: denn zuerst muß durch die intellectuelle Thätigkeit in den sinnlichen Dingen die Natur von den concreten und individuellen Bestimmungen abstrahirt werden, und dann erst kann die intellectuelle Erkenntnißkraft durch das Object aktuirt werden. IV. Das Gleichniß von der tabula rasa wird vom h. Thomas nur auf den intellectus possibilis angewandt, nicht auf das intellectuelle Erkenntnißvermögen seiner ganzen Ausdehnung nach, welches, insofern es aktiv ist, von ihm nicht mit der tabula rasa, sondern mit dem Lichte, welches virtualiter alle Farben in sich enthält, und mit einem durch angeborene Thätigkeit wirkenden Wesen verglichen wird.

Locke dagegen I. nennt die Vernunft zwar eine Thätigkeit, in Wahrheit aber faßt er sie als bloßes Vermögen auf, die Einwirkung der Sinne aufzunehmen. II. Er gibt unsrer Vernunft kein ihr eigenthümliches Object, sondern er hält dafür, daß sie bei ihrer primitiven Entwicklung nichts anderes erfasse, als das, worüber sie durch die Sinne unterrichtet wird. III. Er läßt das Passive dem Aktiven vorangehen, insofern die Vernunft, ihm zufolge mit der Auffassung der sinnlichen Wahrnehmungen beginnt, und dann zur reflexiven Betrachtung derselben übergeht. IV. Er wendet die Aehnlichkeit von der tabula rasa nicht auf eine einzige Funktion der Vernunft an, sondern auf das Erkenntnißvermögen in seiner ganzen Ausdehnung; so daß er, so zu sagen, höchstens den intellectus possibilis des h. Thomas annimmt, ohne den intellectus agens anzuerkennen. Ich sage höchstens, denn in Wahrheit confundirt er die Vernunft mit den Sinnen, und spricht dann dennoch von den geistigen Fähigkeiten, ohne zu wissen, was er sagt. Kurz, um die Verschiedenheit in einem Gleichnisse zu erklären, so wird im System des h. Thomas die Vernunft wie eine noch nicht bemalte Tafel dargestellt; aber zugleich werden die Farben gegeben und der Künstler, der das Bild

1) Essai etc. t. I. liv. 2. ch. 1.
2) Summa th. 1. p. q. 78. a. 3.
3) Summa th. 1. p. q. 79. a. 3.

verfertigt; Locke dagegen stellt die Vernunft als eine unbemalte Tafel so dar, daß er zu gleicher Zeit Farben und Künstler bei Seite schiebt, oder höchstens statt Farben Schmutz und statt eines Künstlers einen Stümper anbietet. Denn die Farben wären ihm zufolge nicht die durch rein intellectuelle Kraft abstrahirten Wesenheiten, sondern wären die auf verschiedene Weise zu verarbeitenden und umzugestaltenden sinnlichen Wahrnehmungen selbst. Der Künstler ferner wäre nicht das intellectuelle Licht, welches dem Geiste das sichtbar macht, was den Sinnen verhüllt ist, sondern wären die Sinne selbst, welche ihre Wahrnehmungen der Vernunft darbieten.

212. In der That, wie erklärt er den Ursprung der Ideen? Durch die sinnliche Wahrnehmung und die Reflexion. Die Reflexion folgt nach und dient nur dazu, daß wir unsere eigenen Akte selbst wahrnehmen und über die vorausgegangene Erkenntniß nachdenken, welche nichts anderes ist, als die sinnliche Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung ist also der wahre und ursprüngliche Quell unserer Begriffe; und Condillac verfuhr ganz logisch, wenn er von diesen Principien ausgehend Alles auf umgestaltete Sinneswahrnehmungen zurückführte. Vernehmen wir jedoch Locke selbst. „Zuerst sagt er, wenn unsere Sinne von gewissen äußern Gegenständen berührt werden, so bewirken sie, daß in unsere Seele viele verschiedene Wahrnehmungen der Dinge eindringen, je nach der verschiedenen Weise, in welcher diese Objecte auf unsere Sinne einwirken.“ Dieses Eindringen der Wahrnehmungen in unsere Seele ist in der That herrlich! Die Wahrnehmungen sind Akte der Seele, und ich weiß nicht, wie sie da hineindringen, von wo aus, wie es scheint, sie vielmehr ausgehen müßten. Aber folgen wir weiter. „So gewinnen wir die Ideen von weiß, gelb, warm, kalt, hart, weich, süß, bitter und von all dem, was wir sinnliche Eigenschaften nennen. Unsere Sinne, sage ich, bewirken, daß all diese Ideen in unsere Seele eindringen, worunter ich verstehe, daß sie die äußeren Objecte in die Seele hereinziehen, wodurch in ihr jene Arten von Wahrnehmungen hervorgerufen werden.“ Also sind es nicht mehr die Wahrnehmungen, welche in die Seele eindringen, sondern die Objecte selbst, um darin die Wahrnehmungen hervorzubringen. „Und weil diese große Quelle der meisten Ideen (wie schön ist jenes Beiwort groß!) ganz und gar von unsern Sinnen abhängt und durch diese der Vernunft mitgetheilt werden, so nenne ich sie Sensation[1].“ Es scheint also, daß die Benennung Sensation uneigentlich ist; den wahren Namen möge errathen, wer es kann. Wir haben hier ein Beispiel, wie man zu einer Zeit sich den Ruf eines großen Philosophen erwarb; denn Niemand zweifelt daran, daß Locke ein großer Philosoph seines Zeitalters war.

Um uns jedoch von unserem Ziele nicht zu entfernen, so ist die Theorie des englischen Arztes über den ersten Ursprung und die erste Entwicklung der intellectuellen Erkenntniß in ganz klaren Worten folgende: Es fangen die Sinne an, auf welche die äußeren Objecte einwirken. Die Vernunft bleibt indessen ganz unthätig und wartet bis die Sinne ihr die Nahrung reichen. Die Sinne theilen ihre Eindrücke (oder nach der Therminologie Locke die Ideen) der intellectuellen Fähigkeit mit (welche folglich bisher bloß Fähigkeit, etwas aufzunehmen, ist) und erzeugen darin die entsprechende Wahrnehmung. In diesem Moment er-

1) Essai. l. 1. l. 2. c. 1.

wacht die Vernunft und beginnt ihr Werk vermittelst jener ersten Wahrnehmung. Aber worauf beziehen sich denn jene Wahrnehmungen? Antwort: Auf nichts anderes, als auf die organischen Eindrücke, welche von den Sinnen in die Vernunft übergehen. Wenn nun die weitere Erkenntniß nur eine Ableitung und Anwendung der ersten Begriffe, so sieht Jedermann ein, daß in dem System Locke's das menschliche Wissen den Kreis der sinnlichen Eindrücke, welche von dem Geiste wahrgenommen und dann vermittelst der Reflexion in mannichfacher Weise mit einander combinirt werden, nicht überschreiten kann. Was hat aber ein solches System mit der Theorie des h. Thomas gemein, nach welcher die intellectuelle Erkenntniß von allgemeinen und abstrakten Begriffen anfängt, die zum Object die Wesenheit haben, welche die Sinne nicht erfassen können, sondern welche durch das intellectuelle Licht dem Geiste intelligibil gemacht werden.

213. Man wird vielleicht einwenden, daß dieses geistige Licht nach dem h. Thomas nichts anderes sei, als eine Abstraktionskraft, daß aber auch nach Locke's Ansicht die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion gebildet werden. Wer einen solchen Einwurf macht, zeigt, daß er weder die Lehre des h. Thomas, noch die des Locke verstanden hat. Die Abstraktion Locke's gehört nur der reflexen Erkenntniß an und besteht in der Vergleichung mehrer Individuen, um dasjenige Element zu bilden, in welchem sich dieselben ähnlich sind, mit Uebergehung jenes, wodurch sie sich unterscheidet. Sie thut nichts anders, als die Wahrnehmung der Sinne im Theile zerlegen und erstreckt sich nur auf die Resultate der Erfahrung, welche der Reflexion des Geistes unterworfen werden. Und weil die Sinne nur die Erscheinung wahrnehmen und die Erfahrung sich nur auf mehr oder weniger zahlreiche Fälle beschränkt, so kann die Abstraktion Locke's nichts anderes hervorbringen, als verschiedene Auffassungsweisen einer concreten Thatsache und höchstens die Aehnlichkeit, welche zwischen den beobachteten Individuen wahrgenommen wurden. Die wahre Allgemeinheit derselben, welche jegliche Zählung übersteigt und welche auch die bloß möglichen, geschweige denn die wirklich existirenden Wesen umfaßt, kann durchaus nicht auf jenem Wege erreicht werden, da es unmöglich ist, daß die sinnliche Wahrnehmung erreiche, was außerhalb und über ihrem Reiche liegt. Dasselbe gilt von der Nothwendigkeit der Begriffe, welche ihren Grund nicht in einer einfachen Erscheinung haben kann, aus der nur das erkannt werden kann was ist, nicht das, was mit absoluter Unmöglichkeit des Gegentheils sein muß. Deßwegen ist es nicht zu verwundern, daß die Theorie Locke's endlich auf die Zerstörung der Erkenntniß Locke's a priori hinauskam, und die Wissenschaft auf einen bloßen Empirismus zurückführte, aus welchem einerseits der Materialismus und andrerseits der Scepticismus entspringen mußte.

Wie verschieden hievon ist die Abstraktion, welche der h. Thomas zur Erklärung des Ursprungs der Ideen annimmt: Sie erstreckt sich auf die sinnlichen Dinge, welche Materie, nicht bewirkende Ursache der intellectuellen Erkenntniß sind. Sie gehört nicht in das Bereich der reflexen, sondern der direkten Erkenntniß, und dient gerade dazu, den Weg in diesem Bereiche zu öffnen, damit die Auffassungskraft der Vernunft darin die ersten Schritte thun könne. Sie zerlegt nicht eine Erscheinung in ihre integralen Theile, sondern enthüllt in der Erscheinung die Wesenheit, welche dadurch selbst mit den Merkmalen der Noth=

wendigkeit und Allgemeinheit sich darstellt; denn jede Wesenheit kann in Bezug auf ihre innern Bestandtheile nicht anders sein, als was sie ist; und dadurch daß sie von den individuellen Bestimmungen absieht, kann jene als vielfältig bis ins Unendliche betrachtet werden. Kurz, die Abstraktion des h. Thomas hat die Bestimmung, der Vernunft das ihr eigenthümliche Object zu enthüllen, welches, obgleich es in concreter Form in dem Sinnlichen sich findet, dennoch von den Sinnen nicht erfaßt wird, sondern für die Vernunft allein wahrnehmbar ist. Die Abstraktion Locke's dagegen dient dazu, die sinnliche Wahrnehmung selbst zu ergreifen, und daraus die mit den Sinnen wahrgenommenen Elemente, die sich aktuel darin vorfinden, abzusondern.

Während endlich nach Locke die Vernunft aus den Sinnen entspringt und vervollkommnet wird, ist der h. Thomas von einem solchen Irrthum so weit entfernt, daß er im Gegentheil lehrt, die Sinne erhielten in Folge ihrer Vereinigung mit der Vernunft im Menschen eine Art von Vervollkommnung und Erhebung über das, was sie an und für sich allein vermöchten; und hieraus leitet er die Fähigkeit ab, die sie haben, der Vernunft die Materie (nicht die Ursache) ihrer Erkenntnisse darzureichen: Sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur[1]).

Neunter Artikel.

Die Theorie des h. Thomas hat keine Verwandtschaft mit dem System Kant's

214. Wenn einerseits die Theorie des h. Thomas über den Ursprung der Ideen von der Lehre Locke's, dem Princip und Fundament des neueren Sensualismus, weit entfernt ist, so ist sie auch andrerseits von der Lehre Kant's, dem Princip und Fundament des neueren Rationalismus, nicht weniger fern. Kant bemerkte, daß wiewohl unsere ganze intellectuelle Erkenntniß mit der Erfahrung anfängt, sie dessenungeachtet nicht ganz in der Erfahrung ihren Grund hat. Durch die Erfahrung lernen wir das kennen, was ist, nicht aber das, was sein muß. Deßwegen kann sie niemals eine wahre Allgemeinheit unsern Begriffen geben, weil sie eine wahre Nothwendigkeit darin nicht erzeugen kann. Unsere Erkenntnisse a priori, jene nämlich, welche einen nothwendigen und allgemeinen Charakter zeigen, müssen daher aus einer andern Quelle abgeleitet werden. Er forschte also nach dieser Quelle und behauptete, daß sie der Grund unsers Geistes selbst wäre, aus dem bei Gelegenheit sinnlicher Wahrnehmung die rationellen Elemente unserer Urtheile entsproßten, d. h. die allgemeinsten und primitiven Ideen, welche dann den durch die äußeren Objecte in uns hervorgebrachten Eindrücken Ordnung und Form verleihend sich in bestimmende Begriffe umgestalten. Hieraus leitete er seinen transcendentalen Idealismus ab, durch welchen unsere Erkenntniß auf bloße Phänomene oder subjective Manifestationen beschränkt wird, und das Object in sich selbst oder das noumenon uns durchaus unbekannt bleibt.

---

1) Summa th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 4.

215. Wie leicht ersichtlich ist, besteht Kant's Irrthum in zwei Punkten, wovon der eine auf den Ursprung der Ideen, der andere auf den Werth derselben sich bezieht.

In Bezug auf den Ursprung der Ideen behauptet er, daß sie aus dem menschlichen Geiste emaniren. Dieses setzt voraus, daß der Mensch Gott sei, und bahnt dem egoistischen Pantheismus Fichte's den Weg. Durch die Erkenntniß reproduciren wir in uns ideal das Sein der Dinge, welche wir erfassen. Die Idee, in dem Sinne von intellectuellem Worte (denn es scheint, daß man seit neuerer Zeit dieses darunter versteht) ist die in uns durch den Erkenntnißakt reproducirte Wesenheit des Objectes. Wie kann aber der Grund unseres Gedankens, d. h. die Substanz unseres Geistes für sich allein als Princip einer derartigen Produktion betrachtet werden? Jedes Ding ist thätig nur insofern es wirklich ist, denn durch die Thätigkeit theilt das thätige Subject sich selbst andern mit und breitet sich gleichsam aus. Die Ursache gibt durch ihre Wirksamkeit dem Effecte wenigstens einen Grad von Aehnlichkeit mit ihrem eigenen Wesen; und deßwegen muß sie die Realität derselben entweder in der gleichen oder in einer vollkommneren Weise, als jener Effect sie hat, in sich schon zum Voraus enthalten. Dieses Gesetz gilt sowohl für die Produktion in dem Bereiche der Wirklichkeit, als auch für die ideale; denn wie wir gesagt haben, ist in der Idee das Wesen des Objects selbst in logischer Seinsweise enthalten. Da es nun unmöglich ist, daß unser Geist die Realität der Dinge in identischer Weise enthalte, gleichsam als ob er aus Partikeln von ihnen allen entstünde, wie die alten Physiker, von denen Aristoteles oft redet, träumten: so muß, wenn die Hypothese Kant's wahr ist, unser Geist jene Realität in eminenter Weise besitzen, d. h. er muß in der Einfachheit seines Wesens die Vollkommenheiten aller Dinge ohne Mangel und Begränzung enthalten. Nur unter dieser Voraussetzung könnte man einiger Maßen begreifen, wie er aus dem Innern seiner Natur die idealen Bilder der verschiedenen Objecte, welche er betrachtet, hervorzurufen vermöchte. Die Behauptung, daß solche Vorstellungen aus ihm entsprossen, ohne einen hinreichenden Grund für die Möglichkeit dieser Erscheinung zu suchen, wäre antiphilosophisch und extravagant. Allein wer sieht nicht, daß wenn Kant jenen Grund angäbe, der Mensch zu Gott gemacht würde; denn von Gott allein ist es wahr, daß er die Ideen der Dinge kraft seiner höchst einfachen Natur besitzt, in welcher er alle möglichen Vollkommenheiten in eminenter Weise enthält? So läuft die Theorie Kant's in Wirklichkeit auf die Vergötterung des menschlichen Geistes hinaus, und es ist nicht zu verwundern, wenn seine Schüler bald in diesen absurden Irrthum verfielen. Ganz anders ist der Ursprung der Ideen nach der Theorie des h. Thomas. Der heilige Lehrer erklärt ihn aus der Einwirkung der realen, von Gott in der Natur geschaffenen Wesenheiten; welche unsere Vernunft zur Erkenntniß bestimmen unter dem Einflusse einer Kraft, welche die Wesenheiten von den durch die Sinne aufgefaßten concreten Dingen abstrahirt. Das reale Sein strebt nothwendig nach der idealen Reproduktion seiner selbst. Dieses ist der tiefe Grund, warum Gott in sich das göttliche Wort hervorbringt, indem er sich selbst und alle Dinge, die irgendwie mit ihm in Verbindung stehen, in intellectueller Weise ausdrückt. Nun sind aber auch die geschaffenen Dinge Bilder des göttli-

chen Wesens, obgleich nur unvollkommen und mangelhaft. Sie haben also in ihrer Art ein ähnliches Streben, wo sie einen Geist finden, in ihm wie in einem Spiegel sich selbst zu reflektiren. Ein solcher Geist ist die menschliche Vernunft, welche zur Erwerbung der Kenntnisse auf die Dinge dieser sinnlichen Welt angewiesen ist, mit denen sie vermittelst der Sinne in unmittelbarer und direkter Verbindung steht.

216. Auch kann man nicht einwenden, daß die Sinne nur die einfache Erscheinung der Vernunft darbieten können, und daß die Erscheinung, als zufällig und individuell, nicht das Fundament nothwendiger und allgemeiner Begriffe sein kann. Diese Einrede hat bei näherer Betrachtung, kein Gewicht. Denn es ist wohl wahr, daß die Erscheinung, als solche, zufällig ist, und die absolute Allgemeinheit nur aus der Nothwendigkeit des Objects entstehen kann. Allein es ist ebensowahr, daß in jeder Erscheinung eine Wesenheit in concreter Gestalt sich findet; die Wesenheit aber, als solche, schließt wahre Nothwendigkeit ein. Sicher ist es eine Thatsache, daß ich schreibe, und als solches ist sie zufällig; daß ich aber im Schreiben Begriffe ausdrücke und eine Handlung verrichte, ist nothwendig in jener Thatsache mitbegriffen; denn das Schreiben schließt nothwendig eine Thätigkeit und den Ausdruck eines intellectuellen Wortes ein. So ist es eine Erscheinung, wenn ein Künstler ein Stück Wachs in Kugelgestalt zusammenballt; und gewiß könnte er diese Arbeit ganz unterlassen, oder sie auch zerstören, nachdem er sie schon vollendet hat. Will er aber jene Kugel machen, so ist es absolut nothwendig, daß er jede Ungleichförmigkeit vermeide, und daß alle Linien, welche die Oberfläche mit dem Mittelpunkt verbinden, gleich groß seien. Dasselbe gilt von jeder andern Wesenheit. Und dies kommt daher, daß jede geschaffene Wesenheit ein Nachbild der göttlichen Vorbilder ist; so lange aber das Original unverändert bleibt, kann auch die Copie keine Veränderung erleiden, ohne dadurch selbst den Charakter als Copie desselben zu verlieren.

Es ist wahr, daß jene Wesenheit, in Bezug auf ihre inneren sie constituirenden Merkmale unveränderlich, dennoch mit veränderlichen Bestimmungen ihrer materialen Individualität nach behaftet ist. Um sie davon abzusondern, wird nichts anders erfordert, als eine Abstraktionskraft, welche im Stande ist, die Wesenheit des Objects von ihrer individuellen und concreten Seinsweise und von ihren bestimmten Beziehungen zu Zeit und Ort loszutrennen. Eine solche Abstraktion vorausgesetzt, ist es unmöglich, daß die Wesenheit, selbst aus einer zufälligen Erscheinung, in ihrer Reinheit ohne Beschränkung durch Zeit und Raum der Vernunft nicht sichtbar werde. Eine solche Abstraktionskraft aber wird gerade von dem h. Thomas in unserm Geiste anerkannt.

Sie gehört uns, weil Gott uns als geistige Wesen geschaffen hat und wie er überaus gütig ist, geziemte es sich, daß er uns auch alles das mittheile, was zur intellectuellen Erkenntniß nothwendig ist. Sie ist ferner bloß Abstraktionskraft, weil dieses genügt, um die intellectuelle Erkenntniß in uns zu vermitteln; und Gott in seiner Weisheit nichts thut, was unnütz oder überflüssig ist. Dieses ist in kurzem die Theorie des h. Thomas, welche von derjenigen Kant's in Bezug auf den Ursprung der Ideen unendlich weit verschieden ist. Sehen wir jetzt die Verschiedenheit beider hinsichtlich des Werthes der Ideen.

217. Nach Kant's Theorie nimmt unser Geist aus sich selbst die Prädikate der Dinge, und bekleidet damit, wie mit der Form, die sinnlichen Eindrücke, welche gleichsam die Materie unsrer Wahrnehmungen sind. Mithin sind ihm die Ideen nichts anderes als bloße Erzeugnisse unsres Geistes, und somit durchaus subjectiv. Sie constituiren das eigentliche objective Element der direkten Wahrnehmung, d. h. das Erkenntnißobject selbst, woraus mit logischer Nothwendigkeit folgt, daß wir bei unsrer Erkenntniß nur unser eignes Produkt betrachten; da wir nicht die Realität der Dinge, sondern unsre eignen subjectiven Auffassungsweisen, welche wir dann durch eine von der Natur selbst herkommenden Illusion den äußeren Dingen zuschreiben[1]). Dies ist aber trotz der großen Prahlerei von Fortschritt nichts anders, als in neuer, eleganterer Form der alte Skepticismus des Sophisten Protagoras, welcher der Meinung war, die Wahrheit sei nicht etwas Absolutes, sondern etwas für den Erkennenden Relatives.

Gerade das Gegentheil finden wir in der Theorie des h. Thomas. Dem heiligen Lehrer zufolge haben die Ideen ihren Grund in den realen Wesen selbst, welche unter dem Einflusse der Abstraktionskraft uns kund werden. Sie sind nothwendig objectiv als Vorstellungen, wiewohl sie in Bezug auf ihre Realitat und Subsistenz subjectiv sind. Sie sind nicht das Erkenntnißobject, sondern Mittel, wodurch dasselbe erkannt wird. Dieses Erkenntnißobject ist die Wesenheit der Dinge, freilich abstrakt betrachtet. Die Abstraktion ferner, unter welcher jene Wesenheit wahrgenommen wird, ist ganz auf Seiten des Erkenntnißaktes, ohne irgendwie Gegenstand der Wahrnehmung zu werden. Somit hat der Geist bei der Erkenntniß zum unmittelbaren Object ein wirkliches Wesen, wiewohl er es nicht als real behaupten kann, ohne durch Reflexion auf die Sinneswahrnehmungen, die der individuellen Existenz desselben eigenthümlichen, concreten Bedingungen, von denen er vorher bei der Auffassung der einfachen Wesenheit abstrahirt hatte, damit wieder zu vereinigen. Wenn wir daher bei der Reflexion über die sinnliche Wahrnehmung des concreten Einzelwesens, das wir vor uns haben, die Analyse in Synthese verwandeln und jenem Einzelwesen als Prädikat die durch die Vernunft abstrakt aufgefaßte Wesenheit beilegen, dann legen wir ihm nicht unsre Erfindungen, sondern eine Realität bei, die es in Wirklichkeit besitzt.

In dieser Theorie müssen zwei Punkte wohl festgehalten werden; erstens, daß die Sinne nicht, wie Kant meint, die im fühlenden Subject bewirkten Eindrücke zum Object haben, sondern das reale Individuum selbst, welches jene Eindrücke in dem fühlenden Subject hervorbringt. Zweitens ist wohl zu merken, daß das Object der direkten Erkenntniß nicht die Idee ist, sondern die Wesenheit selbst, welche in den realen Einzeldingen existirt, und welche in Folge der Abstraktion von der Vernunft mit dem Charakter der Allgemeinheit aufgefaßt wird. Wenn also das Subject, welches das vernünftige und sinnliche Erkenntnißvermögen in sich vereinigt, vermittelst des Urtheils dem Einzelwesen die erfaßte Wesenheit zuerkennt, so verbindet es nur Dinge, welche wirklich und objectiv in der Natur vereinigt sind. Kurz, während nach Kant die Vernunft durch die Erkenntniß ihre eigne Gestalt den Dingen gibt, nimmt dagegen nach der

1) Vergl. Kritik der reinen Vernunft. 1 Th. Abth. 2.

Lehre des h. Thomas die Vernunft die Wesenheit der Dinge in sich auf. Während daher nach dem System des ersten die Vernunft in den Dingen nur sich selbst wieder erblickt, so sieht sie nach der Lehre des andern in sich nur die Dinge. Der Grund dieser Differenz ist, ich wiederhole es, weil nach Kant das Erkenntnißobject die Idee ist, nach dem h. Thomas aber nicht die Idee, sondern die durch die Idee vorgestellte Wesenheit das Object der Erkenntniß ist.

Die Idee in actu secundo ist, wie früher gesagt wurde, die Wesenheit des Objects selbst, im Geist reproducirt in abstrakter Form in Folge eines Aktes, welcher unter dem Einfluß derselben concreten Wesenheit vollbracht wird, die durch die Sinne erfaßt, vermittelst der Abstraktionskraft intelligibel gemacht wird. Diese Wesenheit so reproducirt, ist eine wahre Aehnlichkeit derselben Wesenheit in der Wirklichkeit; die Vernunft also, dadurch aktuirt, wird dem Erkenntnißobject ähnlich, und fast indentisch mit demselben: Cognoscens actu fit cognitum in actu. Was schaut aber der Geist in jener idealen Form, die er vor sich hat? Etwa die ideale Seinsweise? Sicher nicht; denn dies wäre Gegenstand der Reflexion, und wir reden hier von der direkten Erkenntniß. Etwa ihre Uebereinstimmung mit der Wesenheit, welche in der Wirklichkeit existirt? Auch nicht; denn dies erfordert Vergleichung zwischen zwei Seinsweisen derselben Sache, und so würden wir auf die reflexe Erkenntniß zurückkommen. Was also der Geist in jener idealen Form anschaut, ist nichts anderes, als die Wesenheit der Sache in sich selbst, ohne auf die Subsistenz derselben im Geiste zu merken, wie er auch von der realen absieht. Er betrachtet die einfache Wesenheit, unter absolutem Gesichtspunkte; denn, wie der h. Thomas bemerkt, als solche fordert sie weder im Geiste, noch außerhalb desselben, weder in diesem, noch in jenem Idividuum zu existiren; und es ist dennoch dieselbe in der Idee, in der realen Subsistenz und in jeglichem Individuum. Wenn daher die Vernunft über die sinnliche Vorstellung reflektirend, die besagte Wesenheit mit einem Einzelding vergleicht, welches sie mit den Sinnen wahrnimmt, und in der Phantasie sich vorstellt; so kann sie ganz wohl die Wesenheit jenem Einzeldinge, vermittelst des Urtheils, zuerkennen, da sie ihm ja wirklich angehört. Nehmen wir zur Erklärung ein Beispiel. Ich sehe mit den Augen ein Ding, das sich von selbst bewegt; und unter dem Licht der Abstraktionskraft bilde ich mir den Begriff eines lebenden Wesens. Diese Idee stellt dieselbe Wesenheit vor, welche sich in dem beobachteten Gegenstand findet; aber sie stellt dieselbe in abstrakter Form vor; und eben diese Wesenheit erfasse ich durch die Idee, indem ich bloß die Merkmale des Lebens ins Auge fasse, ohne auf die Abstraktion, unter der sie mir sich darstellen, noch auf die Existenz zu merken, welche jene Wesenheit im Geiste hat, und auch außerhalb in sich selbst haben könnte. Da ich selbst ferner nicht allein denke, sondern auch fühle, so kann ich nicht umhin, über die sinnliche Wahrnehmung zu reflektiren, und in derselben das bestimmte Wesen vor mir zu sehen, das sich bewegt und von welchem ich den Begriff des Lebens abstrahirt habe. Ich muß also nothwendig in jenem durch die Sinne wahrgenommenen Object eine concrete Realisation der von mir abstrakt gedachten Wahrheit erkennen, und somit das Urtheil fällen: das Wesen, welches ich sehe, ist lebend. Durch diese Behauptung lege ich dem mit den Sinnen erfaßten Einzelwesen das zu, was ich mit dem Geiste betrachtet habe; ich

lege ihm aber nicht eine Form bei, die von mir herstammt, sondern eine Wesenheit, die wirklich in ihm sich findet.

Zehnter Artikel.

Der *intellectus possibilis* wie er vom h. Thomas genannt wird, wäre nach dem heutigen Sprachgebrauch die intellectuelle Erkenntnißkraft.

218. Eine der größten Schwierigkeiten, welche bei der Auslegung des h. Thomas und bei der Erklärung seiner Theorien sich entgegenstellen, ist die gänzliche Umgestaltung der philosophischen Terminologie, welche seit Cartesius immer fortgesetzt worden ist. Es war dies vielleicht das wirksamste Mittel, das angewandt wurde, um die Lehre der früheren Jahrhunderte zu verdunkeln und fast für immer in Vergessenheit zu bringen. Nachdem die Bedeutung der Worte verloren war, wurde das Verständniß der Begriffe äußerst schwierig, und so war es leicht, jenen Weisen, wie es einem Jeden gerade einfiel, die verkehrtesten und verwerflichsten Ansichten zu unterschieben. Diejenigen selbst, welche aus guter Absicht sich auf das Studium des h. Thomas verlegten, unterschoben sehr oft seinen Ausdrücken einen Sinn, der von seiner Lehre weit entfernt ist; und so ist es nicht zu verwundern, wenn heutzutage Viele so schlimm davon reden, daß es ein Elend ist, sie hören zu müssen. Es ist also sehr viel daran gelegen, keine Mühe in dieser Beziehung zu sparen, und mit aller Sorgfalt den Sinn der von dem heiligen Lehrer gebrauchten Worte zu beleuchten, und zu zeigen, mit welchen Ausdrücken im neuen Sprachgebrauch sie gleichbedeutend sind. Ist dies aber in allen Theilen der Philosophie nothwendig, so muß es noch weit mehr geschehen, wo es sich um den Ursprung der Ideen handelt, sowohl wegen der Wichtigkeit des Gegenstands, als auch, weil gerade in diesem Punkt eine größere Veränderung stattgefunden hat. Im Verlaufe dieses Buches war ich darauf bedacht anzudeuten, welchen Ausdrücken heutigen Tages die vom h. Thomas gebrauchten entsprechen. Es wird gut sein, wenn ich, auch Gefahr laufend, zu häufiger Wiederholungen angeklagt zu werden, es hier im Besondern thue in Bezug auf den intellectus possibilis und agens.

219. Um mit dem intellectus possibilis anzufangen, sage ich, daß von dem h. Thomas darunter nichts anders verstanden wird, als die intellectuelle Erkenntnißkraft.

Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die einfache Bedeutung dieser Worte ins Auge zu fassen. Denn die Benennung intellectus possibilis drückt streng genommen nichts anderes aus, als das intellectuelle Erkenntnißprincip, insofern es in Bezug auf die Erkenntniß in potentia ist; und deßwegen wurde sie zur Bezeichnung jenes Vermögens angewandt, durch welches wir im Stande sind, einen wirklichen Erkenntnißakt zu setzen. Dies ist offenbar die Lehre des h. Thomas: Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est, ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia .... Et propter hoc vocatur intellectus possibilis; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis[1]. Deßhalb gehört die Erkenntniß, formal genommen, dem intellectus possibilis an: Intellectus possibilis est, quo hic homo

1) S. Thom. Qq. Disp. Quaestio de spirituali creatura, a. 9

formaliter intelligit[1]). Der intellectus possibilis ist es, der die Idee oder die intelligible Erkenntnißform des Objects in sich aufnimmt, und den Erkenntnißakt setzt, und deßwegen ist er allein der Träger der Kenntnisse: Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit: et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiae[2]). Die Thätigkeit, welche in der Erkenntniß besteht, stammt von dem intellectus possibilis her, als von dem ersten Princip der Erkenntniß; gerade in der Weise, wie die Thätigkeit, welche im sinnlichen Wahrnehmen besteht, aus dem Sinn entspringt: Haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili, sicut a primo principio, per quod intelligimus; sicut haec operatio, sentire, egreditur a potentia sensitiva[3]). Noch mehr, der intellectus possibilis ist jene Fähigkeit, wodurch jeder Mensch die specifische Natur des Menschen hat. Relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur[4]). Und hieraus folgert der h. Thomas, wie falsch die Meinung des Averroes sei, daß eine einzige Vernunft allen Menschen wirklich gemeinschaftlich sei; Relinquitur ergo, quod impossibile sit, unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse; und zwar aus dem Grunde, weil das specifische Merkmal der Zahl nach nicht eines sein kann in allen Individuen, welche der Zahl nach von einander verschieden sind, wiewohl sie derselben Gattung angehören.

220. Diese Bemerkungen zeigen offenbar, daß der intellectus possibilis des h. Thomas nach dem neuern Sprachgebrauch mit dem gleichbedeutend, was wir einfach Vernunft oder vernünftiges Erkenntnißvermögen nennen würden. Es müssen ihm somit alle jene Akte zuerkannt werden, welche dieser Fähigkeit eigen sind so nennt ihn der h. Thomas eine von den Sinnen unabhängige Fähigkeit, das Vermögen, nicht allein die materialen, sondern auch die unmaterialen Dinge zu erkennen, eine Fähigkeit über sich selbst und über die Begriffe zu reflektiren: Quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo oportet, quod non cognoscat ea tantum, quae habent affinitatem cum toto corpore vel cum parte corporis. Intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam.

Eilfter Artikel.

Der *intellectus possibilis* ist nicht eine bloß passive Fähigkeit, sondern er ist eine thätige Kraft und nur unter einer gewissen Rücksicht passiv.

221. Der h. Thomas sagt, daß der intellectus possibilis passiv sei. So wirft er in der Summa Theol. die Frage auf, ob der Verstand eine passive Potenz ist und antwortet bejahend, was er von dem intellectus possibilis versteht, welchem die Erkenntniß angehört: Intelligere est quoddam pati[5]). Um jedoch nicht irr zu gehen, muß man den Sinn dieser Behauptung gut zu verstehen suchen:

Thätig ist das, was gibt, passiv, das was empfängt. Somit kann die Fähigkeit eines Wesens, irgend eine Bestimmung in sich aufzunehmen, passive Potenz genannt werden; dagegen muß thätige Kraft diejenige genannt werden, wo-

1) In tert. de Anima. lect. VII.

2) Opuscul. de potentiis animae.

3) Qq. Disp. Quaestio De anima. a 3.

4) Quaestio de spirituali creatura, a. 9.

5) Summa Th. 1. p. q. 79. a. 2.

durch jene Bestimmung hervorgebracht wird. Als Beispiel von der ersten Fähigkeit, von der passiven nämlich, kann der Marmor dienen, insofern er eine Statue werden kann, oder das Wachs, insofern es geeignet ist, flüssig zu werden. Als Beispiel einer thätigen Kraft kann die Fähigkeit des Bildhauers, den Marmorblock in eine Statue umzuarbeiten, angeführt werden, oder die Wärme, insofern sie im Stande ist, hartes Wachs flüssig zu machen. Treffend sagt Leibnitz: „Wenn die Fähigkeit dem lateinischen Worte potentia entspricht, so ist sie dem Akt entgegengesetzt; und der Uebergang von der Potenz zum Akt ist die Veränderung. Diese Veränderung ist das, was Aristoteles unter dem Worte Bewegung (motus) versteht, wenn er die Bewegung den Akt oder die Aktuation dessen nennt, was in Potenz ist. Man kann also sagen, daß die Potenz im Allgemeinen die Möglichkeit der Veränderung ist. Da aber die Veränderung oder der Akt jener Möglichkeit in dem einen Subject Thätigkeit, in dem andern ein Leiden ist, so müssen auch zwei Potenzen vorhanden sein: die eine passiv, die andere aktiv. Die aktive könnte etwa Fakultät, die passive Capacität oder Rezeptivität benannt werden[1]).

Wenn also in einem Wesen die Veränderung von derselben Fähigkeit ausgeht, in welcher die Veränderung auch aufgenommen wird, so wird jene Fähigkeit in einem Sinn thätig, in einem andern passiv sein. Dieses ist gerade bei dem intellectus possibilis der Fall, welcher den Erkenntnißakt setzt und denselben auch in sich aufnimmt. Sicher nennt der h. Thomas den intellectus possibilis passiv, aber in dem Sinn, insofern er aus dem Zustand des Vermögens in den des Aktes übergeht; oder insofern er den Erkenntnißakt aufnimmt, den er vorher nicht hatte, der, als immanenter Akt, nicht auf ein äußeres Subject übergeht, sondern in dem Princip selbst bleibt, von welchem er ausgeht. In der That, in dem oben angezogenen Artikel unterscheidet der h. Lehrer drei Arten von Passivität; die dritte Art besteht darin, daß ein Wesen etwas empfängt, wozu es vorher die bloße Fähigkeit hatte: tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia[2]). Hieraus schließt der heilige Lehrer, daß unsere Vernunft, da sie von der Potenz zu denken zum wirklichen Denken übergeht, in dem vorherbesagten Sinne passiv genannt werden muß: In principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati secundum tertium modum passionis, et per consequens intellectus est potentia passiva[3]).

1) Si la puissance répond au latin potentia, elle est opposée à l'acte, et le passage de la puissance à l'acte est le changement. C'est ce qu'Aristôte entend par le mot de mouvement, quand il dit que c'est l'acte ou peut-être l'actuation de ce qui est en puissance. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active. L'active pourra être appelée faculté, et peut-être que la passive pourrait être appelée capacité ou receptivité. Nouveaux Essais sur l'entendement humain Liv. II., ch. XXI.

2) Summa Th. 1. p. q. 79. a. 2.

3) Ebendaselbst.

Daß ferner jene Fähigkeit, von der er hier redet, der intellectus possibilis ist, steht aus dem fest, was wir im vorhergehenden Artikel gesagt haben; wo wir bewiesen, daß nach dem h. Thomas die Erkenntniß dem intellectus possibilis zugehört. Außerdem wird dies hier selbst in der Antwort auf den zweiten Einwurf ausdrücklich gesagt, daß nämlich die im erklärten Sinn passiv genannte Fähigkeit der intellectus possibilis ist, der deßwegen so genannt wird, weil er in Potenz zu den Erkenntnißobjecten ist: Intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem) non est passivus nisi tertio modo.

222. Auf der andern Seite sagt und wiederholt der heilige Lehrer öfters, daß der intellectus possibilis (welcher passive Potenz hier genannt wurde) gerade diejenige Fähigkeit ist, welche den Erkenntnißakt hervorbringt. Also ist sie in der Weise passive Potenz, daß sie zugleich auch thätige Kraft ist; denn die Veränderung, welche sie erleidet, nämlich der Erkenntnißakt, wird auch von ihr selbst erzeugt. Und fürwahr, wenn die Erkenntniß Lebensthätigkeit, ja die vollkommenste ist; perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum [1]), und die Lebensthätigkeit nach dem h. Thomas von einem dem lebenden Wesen innewohnenden Princip ausgeht: opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes [2]); so ist es offenbar, daß der intellectus possibilis unter diesem Gesichtspunkte eine thätige Kraft ist, insofern er nämlich das Princip ist, von dem die Veränderung hervorgebracht wird.

223. Außer dem oben erklärten Sinn gibt es noch einen andern, in welchem der h. Thomas den intellectus possibilis passiv nennt; indem nämlich mit diesem Worte eine Fähigkeit bezeichnet wird, welche zu ihrem Akte nicht hinreicht, wenn sie nicht von einem andern von ihr verschiedenen Princip dazu bestimmt wird. Denn hierin besteht nach dem heiligen Lehrer der Unterschied einer passiven Potenz von einer thätigen Kraft: Haec est differentia inter virtutes activas et passivas, quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis, nisi moventur a suis activis, sicut sensus non sentit, nisi moveatur a sensibili; sed virtutes activae possunt operari sine hoc, quod ab aliquo moveantur, sicut patet in viribus animae vegetabilis [3]) Und hierauf sagt er, daß, wie der intellectus agens eine thätige Kraft, so der intellectus possibilis eine passive Potenz ist: In genere intellectus invenitur duplex potentia: activa, scilicet intellectus agens; et passiva, sicut intellectus possibilis. Denn der intellectus possibilis kann nicht seine Thätigkeit ausüben, wenn er nicht von dem intelligiblen Object angeregt wird; während der intellectus agens, dessen Sache es ist, nicht zu erkennen, sondern die Dinge erkennbar zu machen, durch kein andres thätiges Princip bestimmt zu werden braucht, sondern bloß der sinnlichen Vorstellung als der Materie seiner Thätigkeit bedarf, wie wir weiter unten sehen werden. Dieses hindert jedoch nicht, daß der intellectus possibilis in andrer Hinsicht eine thätige Kraft ist; denn ihm gehört eine wahre Thätigkeit an, nämlich die Erkenntniß; die Thätigkeit kann aber nicht ohne thätige Kraft gedacht werden.

---

1) S. Thom. Summa Th. 1. p. q. 18. a. 3.
2) Ebendaselbst a. 1. ad 2.
3) Opusc. sup. Boet. de Trin.

Zwölfter Artikel.

Nach dem neueren Sprachgebrauch ist der *intellectus agens* nichts anders, als die Abstraktionskraft.

224. Schon an einem andern Ort haben wir bemerkt, wie derselbe Ausdruck intellectus agens durch bloße Veränderung der concreten Form in die abstrakte in die Benennung activitas intellectualis übergeht. Analog ist der Ausdruck des h. Thomas, wenn er ihn virtus immaterialis activa, oder auch virtus ex parte intellectus. Wir müssen jetzt erklären, worin denn nach dem heiligen Lehrer jene Kraft eigentlich besteht; es ist dieses zwar schon verschiedene Male von uns erörtert worden, aber es wird nicht unnütz sein, es hier von Neuem und besser zu erklären.

Obgleich der h. Thomas den intellectus agens und possibilis beständig als zwei Fähigkeiten unterscheidet und ihnen eine verschiedene Thätigkeit zuschreibt, so sagt er dennoch mit ausdrücklichen Worten, es folge hieraus durchaus nicht, daß es in uns eine doppelte Erkenntniß gebe: Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones . . . . Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat[1]. Ist aber die Erkenntniß eine in uns, so ist auch die Erkenntnißkraft nur eine; welche, wie wir gesehen haben, der intellectus possibilis ist[2]. Nichtsdestoweniger, damit die Erkenntnißkraft ihren Akt setzen könne, ist die Vermittlung durch eine andere Thätigkeit, und somit eine andere thätige Kraft erforderlich, welche, weil sie zur Vernunft gehört, ebenfalls intellectus, jedoch mit dem Bestimmungsworte agens genannt wurde: In omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis[3]. Gehen wir ein weniger mehr auf die Erörterung dieses Punktes ein.

Der h. Thomas argumentirt folgender Maßen: Wenn die Universalien, welche die intelligiblen Erkenntnißobjecte sind, außerhalb unsres Geistes in sich selbst existirten, wie Plato meinte, bedürften wir gar nicht des intellectus agens. Allein Aristoteles, welcher behauptete, daß die Universalien nur in den concreten sinnlichen Wesen, welche nicht aktuell intelligibel sind, existiren, mußte eine gewisse Kraft annehmen, welche die Objecte intelligibel mache, durch Abstraktion der Wesenheit der Dinge von ihrer Materie und von ihren materiellen Bestimmungen: und diese Kraft heißt intellectus agens: Non esset necesse ponere intellectum agentum si universalia, quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere, nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu: necesse habuit ponere aliquam virtutem, quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur intellectus agens[4].

---

1) Qq. Disp. Quaestio De anima, a. 4. ad 8.

2) Daher kommt es, daß die Erkenntnißformen, oder die Ideen, nur von dem intellectus possibilis aufgenommen werden und durchaus nicht von dem intellectus agens: Formae intelligiles in actu non sunt per se existentes, neque phantasia neque in intellectu agente, sed solum intellectu possibili, Quaestio de mente, a. 8. ad XI.

3) Quaestio de mente, a. 8. ad XI.

4) Quaestio De Spirituali creatura, a. 9.

225. Dieses ist der Beweis, welchen der h. Thomas unter verschiedenen Formen immer wieder herbeibringt, um die Nothwendigkeit des intellectus agens zu zeigen. Um ein anderes Beispiel davon anzuführen, so sagt er in der Abhandlung De anima: Außer dem intellectus possibilis muß man noch einen intellectus agens annehmen, welcher die Objecte für den intellectus possibilis erkennbar, intelligibel mache. Dies geschieht durch Abstraktion von der Materie und von den materiellen Bestimmungen, wodurch ein Wesen individualisirt wird: Oportet ponere, praeter intellectum possibilem, intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis[1]. Dasselbe wiederholt er fast mit den nämlichen Worten in der Summa theologica: Man muß in der Vernunft eine gewisse Kraft annehmen, welche die Objecte intelligibel mache durch Abstraktion der Wesenheiten von den materialen Bestimmungen; und daher kommt die Nothwendigkeit, den intellectus agens zu setzen: Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem[2].

226. Aus diesen und unzähligen andern Stellen, welche ich der Kürze halber übergehe, die aber Jeder für sich nachsehen kann, folgt ganz offenbar, daß nach der Lehre des h. Thomas die Bestimmung des intellectus agens keine andere ist, als die durch die Sinne wahrgenommenen Objecte vermittelst der Abstraktion intelligibel zu machen. Wenn daher jede Fähigkeit nach ihrem Akt benannt wird, und die Abstraktion der Akt des intellectus agens ist, so ist der intellectus agens in der That nichts anderes, als eine Abstraktionskraft, welche man, der Klarheit wegen, die primitive nennen kann, um anzudeuten, daß diese Abstraktion zur Bildung der primitiven Erkenntnißobjecte dient, jener nämlich, welche der direkten Erkenntniß angehören, nicht der reflexen. Und in der That sagt der h. Thomas nicht, daß sie auf einen vorausgegangenen Begriff sich bezieht (was der Fall wäre, wenn es sich um Reflexion handelte); wohl aber sagt er, daß sie nur auf die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen sich erstrecke: Facit phantasmata intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam[3].

Dreizehnter Artikel.

Der *intellectus agens* ist eine durchaus thätige und in keiner Weise passive Kraft.

227. Diese Behauptung bedarf keines Beweises mehr; so klar ist sie nach dem bisher Gesagten. Und fürwahr, insofern ist, wie wir gesehen haben, der intellectus possibilis passiv, als er zu seinem Akt durch das Erkenntnißobject bestimmt werden muß, und insofern er seinen Akt als eigenthümliche Vollkommenheit in sich aufnimmt. Von dem intellectus agens aber kann weder das eine, noch das andere gesagt werden: nicht das erstere, weil der intellectus agens immer zur Thätigkeit geeignet ist; und nur Vorhandensein einer sinnlichen

1) Quaestio de anima, a. 4.

2) Summa th. 1. p. q. 79. a. 3.

3) Summa th. 1. p. q. 84. a. 6.

Vorstellung als Materie seiner Thätigkeit verlangt. Auch nicht das zweite, weil der intellectus agens durch seine Wirksamkeit nicht sich selbst vervollkommnet, sondern das Phantasiebild und den intellectus possibilis. Er vervollkommnet das Phantasiebild, insofern er es erleuchtet, d. h. intelligibel macht. Er vervollkommnet den intellectus possibilis, insofern er dadurch, daß er das Phantasiebild intelligibel macht, ihm das Object enthüllt, und ihn hiedurch zum Akt bestimmt. Wenn wir daher durch den intellectus possibilis vernünftige Wesen sind, d. h. das Vermögen zu erkennen haben; so bewirkt der intellectus agens, indem er das Object durch sein Licht sichtbar macht, das wirkliche Erkennen in uns: Est intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; intellectus autem agens est, quod facit nos intelligentes actu[1]).

Daher ist in dieser Hinsicht der intellectus agens gleichsam die Vollendung unsers Erkenntnißvermögens, so daß auch seinethalben unsere Seele vernünftig genannt wird, wie von einem Lichte, kraft dessen sie von dem bloßen Vermögen zu erkennen, zur wirklichen Erkenntniß übergeht: In intellectu humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma permanens; scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur[2]).

228. Aus diesem Grunde muß auch unser Erkenntnißvermögen, insofern es den intellectus possibilis und agens umfaßt, thätige Kraft genannt werden in ganz eigentlichem Sinn; denn so enthält es Alles, was erforderlich ist, um seinen Akt zu setzen, wenn die vorausgehende Sinneswahrnehmung als Materie da ist. Dies scheint evident aus der Lehre des h. Thomas zu folgen. Denn wo er die thätige Kraft von der passiven Potenz unterscheidet, sagt er, daß die erste dort vorhanden sei, wo das innere Princip im Stande ist, das Subject zum vollkommnen Akt zu bestimmen, daß bei der zweiten dagegen das innere Princip für sich allein nicht im Stande sei, einen solchen Akt zu vermitteln. In naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum; sicut patet in sanatione; ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aëre fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem[3]). Hieraus folgert er, daß die Wissenschaft in dem Lernenden nicht in rein passiver, sondern aktiver Potenz präexistirt; sonst könnte sie der Mensch niemals durch Nachforschen gewinnen: Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa: alias homo non potest per seipsum acquirere scientiam[4]). Indem er dann deutlicher jene Art von Präexistenz erklärt, sagt er, daß die Wissenschaft, gleichsam wie im Samen, in den ersten Begriffen enthalten ist, welche unser Geist ohne Mühe vermittelst des Lichtes des intellectus agens durch die von den sinnlichen Dingen abstrahirten Erkenntnißformen bildet: Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas[5]).

1) S. Thom. Quaestio De anima. a. 5.

2) Quaestio, De prophetia a. 1. — 3) Quaestio De Magistro, a. 1.

4) Ebendaselbst. — 5) Ebendaselbst.

Wenn also der intellectus possibilis unter dem Einflusse des intellectus agens zur Erkenntniß der ersten Begriffe kommen kann, in denen die ganze Wissenschaft wie im Keime enthalten ist, so folgt daraus, daß aus beiden Fähigkeiten zusammengenommen, nämlich aus dem intellectus possibilis und agens, in uns ein inneres Princip resultirt, welches für sich allein im Stande ist, die Erkenntniß der Wahrheit zu bewirken. Und dieses sagt ausdrücklich der englische Lehrer in seinem Commentar zum Buche des Boethius de Trinitate. Nachdem er bemerkt hat, daß in Folge des intellectus agens und possibilis in uns die aktive und passive Potenz in Bezug auf die intellectuelle Thätigkeit vorhanden ist, so schließt er daraus, daß unser Geist Alles besitzt, was zur Erkenntniß der Wahrheit vollkommen genügt: Unde sicut aliquae potentiae activae naturales suis passivis conjunctae sufficiunt ad operationem naturalem; ita etiam anima hominis, habens in se potentiam activam et passivam, sufficit ad perfectionem veritatis.

Vierzehnter Artikel.

Die Thätigkeit des *intellectus agens* oder der Abstraktionskraft geht derjenigen des *intellectus possibilis* oder der Erkenntnißkraft, der Natur nicht der Zeit nach voraus.

229. Auch dieses läßt sich aus der Lehre des h. Thomas ableiten. Dem heiligen Lehrer zufolge concurriren zu jedem Erkenntnißakt beide Fähigkeiten: In omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis[1]). Der Concurs aber schließt Gleichzeitigkeit, obgleich er nicht eine logische Aufeinanderfolge ausschließt. Indem er nun überall dem intellectus possibilis die Erkenntniß des Objects beilegt und dem intellectus agens die Abstraktion desselben Objects von den individuellen Merkmalen, erklärt er jenen Akt folgender Maßen: In Anbetracht, daß die spezifische Natur der Dinge in Bezug auf das, was an und für sich zum Gattungsbegriffe gehört, nichts in sich enthält, wodurch sie sich in verschiedenen Individuen vervielfältigen könnte, weil die Principien der Individualisirung nicht zur innern Wesenheit gehören, so ist es möglich, daß unsere Vernunft die spezifische Natur ohne die individuellen Bedingungen erfassen und als Eine betrachten kann. Cum natura speciei, quantum ad id, quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes, et sic accipietur ut aliquid unum[2]).

Ferner wiederholt er nichts häufiger, als daß das Object der Vernunft die Natur oder Wesenheit der Dinge sei, und daß da diese Wesenheit als individuell in den sinnlichen und concreten Dingen existirt, (welche wegen ihrer Materialität auf die Vernunft nicht einwirken können) hieraus folge, daß unser Geist eine Abstraktionskraft besitzen muß, vermittelst welcher er von dem durch die Sinne erfaßten Objecte die individuellen Bedingungen in idealer Weise absondert und so die einfache Natur sichtbar macht. Wie dies geschieht, haben wir schon

1) Opuscul. 48.

2) Quaestio De Anima. a. 4.

mehrmals erklärt; dessenungeachtet wird es nicht unnütz sein, hier noch eine andere Erörterung zu geben.

230. Jede wirksame Thätigkeit hat dadurch selbst, daß sie eine solche ist, in ihrer Natur ein gewisses Streben in Akt überzugehen, sobald ihr der Gegenstand gegenwärtig ist, auf welchen sich ihre Thätigkeit erstrecken kann. Und der Grund davon ist, weil der Begriff von Fähigkeit, oder einer Potenz, welche im Stande ist, ihre Thätigkeit auszuüben, den Begriff von Kraft oder Streben nach der Thätigkeit selbst einschließt, so daß die Thätigkeit in ihr als virtualiter präexistirend gedacht werden muß. Die Erkenntnißkräfte also, welche als Lebenskräfte thätig sind, haben von Natur aus die Beschaffenheit, daß sie ihre Akte setzen, d. h. ihr eigenthümliches Object auffassen müssen, sobald dieses ihnen in der gehörigen Weise dargestellt wird.

Nun ist aber die Vernunft jene Fähigkeit, welche zur Auffassung der Wesenheit der Dinge bestimmt ist; ebenso wie das Gesicht die Fähigkeit Farben wahrzunehmen ist. Daher sehen wir, daß sie bei der Auffassung der Objecte in mehr oder weniger distinkter Weise immer das ausdrückt, worin ihre Wesenheit besteht, nud insofern sie dieses ausdrückt, faßt sie dieselben auf; so z. B. faßt sie das Sein, die Substanz, die Eigenschaft auf, indem sie ausdrückt, was das Sein, die Substanz, die Eigenschaft ist. Und gerade das Gegentheil findet bei den Sinnen statt, welche eine concrete Erscheinung wahrnehmen, ohne zu begreifen, worin dieselbe besteht. Die Wesenheit aber als solche ist nicht auf dieses oder jenes Individuum beschränkt, sondern sieht davon ab; und von der andern Seite subsistirt sie nicht anders in der Wirklichkeit als individuell und concret. Also muß die menschliche Vernunft eben deßwegen, weil sie die Fähigkeit, die Wesenheit zu erkennen, ist, eine Abstraktionskraft besitzen, wodurch sie im Stande ist, das Object in idealer Weise zu zerlegen und so die Wesenheit zu erfassen ohne die individuellen Bestimmungen, wodurch dieselbe ihrer Existenz nach begrenzt wird, zu berücksichtigen. Dieses ist die Bestimmung und die Nothwendigkeit des intellectus agens in Bezug auf die Thätigkeit des intellectus possibilis und die Gleichzeitigkeit beider Akte mit bloß logischer Aufeinanderfolge. Wir wollen die Sache durch eine Analogie erklären.

231. Stellen wir uns einen Crystall vor, welcher die Beschaffenheit hat, nur einem einzigen Strahl, z. B. dem grünen, den Durchgang zu gestatten und allen anderen zu verwehren. In diesem Crystall ist eine doppelte Kraft vorhanden: Erstens die Kraft, das Sonnenlicht zu zerlegen, wodurch der grüne Strahl von der Vermischung mit den andern gewissermaßen befreit wird; dann die Kraft, den schon frei gemachten und abgesonderten Strahl aufzunehmen und durchzulassen. Dies gibt uns ein Bild von dem intellectus agens und possibilis, insofern der erste die individuellen Bestimmungen ferne hält und dadurch gleichsam den Zutritt zu der einfachen Natur frei hält, welche in dem Phantasiebild noch mit jenen concreten Bestimmungen umkleidet war; und der andere diese so geläuterte und abstrahirte Natur in sich aufnimmt: Actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio intellectus agentis est abstrahere intelligibilia[1]).

1) Quaestio De anima, a. 4. ad 7.

Was ferner die Zeit anbelangt, so finden die Akte jener zwei Kräfte im Crystall in demselben Augenblicke statt; denn kaum fällt das Sonnenlicht darauf, so erfolgt die Repulsion der andern Strahlen, und die Durchlassung des grünen, ohne daß man eine zeitliche Aufeinanderfolge bemerken könnte. Dessenungeachtet muß aber der natürlichen Ordnung nach zuerst die Repulsion der andern Strahlen und dann das Aufnehmen des einen gedacht werden. Ebenso in der Vernunft: in Bezug auf die Zeit ist kein Unterschied zwischen der Thätigkeit der Abstraktionskraft und der Auffassung der Wesenheit; nichtsdestoweniger geht der logischen Ordnung nach jene dieser vorher. Kaum berührt uns ein Object, so reagirt unser Geist mit allen seinen Fähigkeiten, mit denen er sich desselben bemächtigen kann; und sowie er mit den Sinnen die sinnlichen Eigenschaften desselben erfaßt und das Phantasiebild davon bildet, ebenso erfaßt er mit der Vernunft die Wesenheit, mit Uebergehung der individuellen Merkmale, welche ihr als solcher nicht eigen sind. In diesem intellectuellen Akt jedoch lassen sich zwei Dinge unterscheiden: I. die Absonderung der individuellen Merkmale, welche bei Seite gesetzt werden, so daß der Vernunft nur die Wesenheit vor Augen schwebt; II. die Auffassung derselben durch die Erkenntnißkraft. In jener Absonderung haben wir die Thätigkeit des intellectus agens oder der Abstraktionskraft; in der Auffassung der abstrahirten Wesenheit haben wir den Akt des intellectus possibilis oder die Erkenntniß. Allein diese Aufeinanderfolge ist das Resultat der philosophischen Analyse; in der Wirklichkeit sind beide Momente gleichzeitig.

Endlich sind jene beiden Kräfte im Crystall, nämlich die in Bezug auf den grünen Strahl, und die in Bezug auf die andern Strahlen des Sonnenlichtes, zwei von einander verschiedene Kräfte, wiewohl sie zu einem und demselben Effect concurriren. In ähnlicher Weise sind die Abstraktions- und Erkenntnißkraft, nämlich der intellectus agens und possibilis zwei verschiedene Kräfte des menschlichen Geistes, obgleich beide, jede in ihrer Weise, zu demselben Effect, der Erkenntniß nämlich, concurriren. Dies kann Niemanden auffallen, der weiß, wie oft in der Physik eine einzige Resultante das Resultat mehrerer convergirender oder auch divergirender Kräfte ist.

Fünfzehnter Artikel.

Antwort auf die Einreden Rosminis.

232. In dem ersten Band seines „Neuen Versuches" widerlegt der berühmte Rosmini unter andern auch den Aristoteles; indem er aber Aristoteles widerlegt, will er auch die von dem h. Thomas und den andern Scholastikern vertheidigte Theorie über den Ursprung der Ideen widerlegen. Ich übergehe das, was bloß gegen den Weisen von Stagyra gerichtet ist; denn obgleich auch dieser Theil ungenau ist, kann ich mich doch dabei nicht aufhalten, um nicht von meinem Ziele zu weit abzuschweifen. Vielleicht bietet sich eine andere Gelegenheit dar, davon zu reden. Für jetzt beschränke ich mich auf die Bekämpfung der aristotelischen Theorie, insofern dieselbe mit der Theorie des h. Thomas übereinstimmt.

I. Einwurf. Die ersten Wahrheiten können nicht aus dem Sinnlichen ab-

geleitet werden. Denn diese Wahrheiten sind in der innersten Natur begründet; diese findet sich aber nicht in den äußeren Dingen, welche wir mit den Sinnen wahrnehmen; weil die äußeren Dinge nicht Wesenheiten, sondern Erscheinungen sind, welche immer individuell sind, die Wesenheiten dagegen einen allgemeinen Charakter haben.

Antwort: Die äußeren Dinge sind Erscheinungen; allein in jeder Erscheinung ist eine Wesenheit in concreter Form, die auch in der zufälligen Erscheinung unveränderlich ist. Nihil est adeo contingens, quod non aliquam necessitatem participet. Und fürwahr ist das Dreieck, welches ich zufällig mit den Augen sehe, oder mit den Händen bilde, eine Erscheinung; daß aber dieses Dreieck drei Seiten und drei Winkel hat, und daß die letzteren zusammengenommen zwei rechten gleich sind, ist absolute Nothwendigkeit. Oder ist es etwa möglich, einen Raum mit drei Linien einzuschließen, ohne daß es drei Winkel gibt oder daß diese größer als zwei Rechte sind? Deßgleichen wird eine auf eine horizontale Linie perpendikular gezogene mit dieser zwei Winkel bilden; und dies ist eine Erscheinung. Allein es ist unmöglich, daß diese Winkel nicht einander gleich seien; und dies ist wesentlich, und zwar objectiv; denn es ist so nicht allein in unserer Vorstellung, sondern in der Erscheinung selbst, welche wahrgenommen wird. Es ist wohl wahr, daß der Sinn die Natur und Wesenheit nicht erkennt; sondern die bloße Erscheinung, nämlich die drei Seiten, welche einen Raum einschließen, und die senkrechte über der andern Linie. Aber was folgt hieraus? Wenn man deßhalb, daß eine Fähigkeit eine Sache wahrnimmt, schon berechtigt wäre zu sagen, daß sich dieselbe in dem Object nicht finde, so könnte man ebenso behaupten, daß in den Körpern kein Licht ist, weil es mit der Nase nicht eingesogen werden kann. Die Vernunft ist die Fähigkeit, das Allgemeine zu erkennen und ihr Object ist eigentlich die Wesenheit der Dinge. Diese Wesenheit ist wirklich in den sinnlichen Dingen und kann somit der Vernunft erkennbar sein, obgleich sie von den Sinnen nicht wahrgenommen wird. Gleichwie die Farbe eines Apfels, den ich in der Hand halte, den Augen sichtbar sein kann, wenn er auch nicht durch den Tastsinn wahrgenommen wird.

Allein man fügt hinzu: Die Erscheinung ist individuell und die Wesenheit allgemein.

Ich frage, ob das bestimmte Dreieck, welches ich vor Augen habe, eine Wesenheit hat oder ob es ein Dreieck ist, ohne irgend eine Wesenheit zu haben. Dieses wäre in der That wunderbar und mehr als wunderbar, denn es wäre absurd. Jedes Ding, wiewohl individuell, hat seine eigene Wesenheit; denn durch die Wesenheit ist ein Ding gerade das, was es ist. Die Wesenheit also kann individuell und allgemein sein. Sie ist individuell, insofern sie auf ein Einzelwesen beschränkt wird; sie ist allgemein, insofern sie an und für sich mit Abstraktion von dem Einzelwesen betrachtet wird. Die Vernunft aber faßt sie gerade in dieser letztern Weise auf und somit wird sie allgemein genannt, insofern sie der Abstraktion derselben unterliegt.

II. Einwurf. Diese Lehre unterscheidet nicht genug die Sinne von der Vernunft. Nach ihr besteht der ganze Unterschied bloß in dem Object und nicht in der Beschaffenheit ihrer Thätigkeit selbst.

Antwort: Diese Behauptung ist ganz unbegründet; denn erstens genügt die Verschiedenheit der Objecte, um die Verschiedenheit der Fähigkeiten zu bestimmen, da die Fähigkeiten sich nach der Natur des Objects richten; und von der Immaterialität der Begriffe schließen wir auf die Immaterialität des Erkenntnißvermögens und hieraus auf die Immaterialität der Seele, in welcher das Erkenntnißvermögen wurzelt. Zweitens besteht nach den Scholastikern der Unterschied zwischen den Sinnen und der Vernunft in der wesentlich verschiedenen Art und Weise, wie sich diese Kräfte bethätigen; denn die Sinne sind von den Organen abhängig, die Vernunft ist über eine solche Abhängigkeit erhaben. Der Leser sehe nach, was wir über den Unterschied dieser beiden Fähigkeiten oben schon gesagt haben[1]).

III. Einwurf. Die Theorie von der Abstraktion für den Ursprung der Ideen bewegt sich in einer Unbestimmtheit. Sie reducirt sich auf die Behauptung, daß wir die Fähigkeit zur Bildung der Ideen haben; aber sie berührt nicht die Art und Weise, wie sie gebildet werden. Dies wird sich nie erklären lassen, wenn man nicht eine angeborne Idee voraussetzt.

Antwort: Die Theorie von der Abstraktion bleibt nicht bei der Behauptung stehen, daß wir die Fähigkeit zur Bildung der Ideen haben, sondern sie gibt auch ausdrücklich die Art und Weise an, daß die Ideen nämlich gebildet werden durch die Auffassung der bloßen Wesenheit, mit Ausschluß der individuellen Bestimmungen. Dies heißt aber nicht sich in Unbestimmtheit bewegen, sondern hiermit wird dasjenige Element bestimmt, welches allein zur Hervorbringung des Effektes erforderlich ist. Rosmini hat vollkommen Recht, wenn er sagt, den Ursprung der Ideen erklären zu wollen hieße ebensoviel, als den Ursprung der allgemeinen Begriffe erklären wollen. Allein er täuscht sich, wenn er meint, diese könnten durch die bloße Theorie von der Abstraktion nicht erklärt werden. Die Idee vom Sein, welche er annimmt, ist ganz unnütz; denn sie kann nicht andern ihre eigne Allgemeinheit mittheilen; und somit kehrt für die Bildung anderer Ideen die Nothwendigkeit einer Abstraktionskraft immer wieder. Wenn aber der Philosoph bei der Angabe der Ursachen von Erscheinungen, die er betrachtet, weder durch Uebertreibung, noch durch Mangel fehlen darf, ist es denn nicht vernünftig, eine Annahme zu verwerfen, welche wenigstens überflüssig erscheint? In der Lehre des h. Thomas, welche wir bisher auseinandergesetzt haben, ist eine solche Umsicht sorgfältig beobachtet worden. Da nach diesem System das universale directum in der bloßen Auffassung der Wesenheit an sich ohne die concreten und individuellen Bestimmungen, so genügt zur Erklärung des Ursprungs der Ideen die Abstraktionskraft der Vernunft, wenn nur eine sinnliche Wahrnehmung vorausgegangen ist. Wenn dieses eine unbestimmte Lösung ist, so gebe man acht, ob es nicht zu jener Unbestimmtheit gehört, die immer in der menschlichen Kenntniß in diesem Leben bleibt, da sie nicht die Ursachen in sich selbst erfaßt, sondern sie nur aus der Beobachtung der Wirkungen ableitet.

Uebrigens sehe ich nicht, welchen Vorzuges sich ein System rühmen kann, das außer der Abstraktionskraft noch eine angeborne Idee im Geiste anerkennt. Beide

1) Kap. 3. Art. 7.

Theorien wollen die Bildung der allgemeinen Begriffe erklären; beide erkennen an, daß die Fähigkeit hiezu dem Geiste selbst innewohnen müsse. Nur sagt die erste: da dieser Zweck durch die Absonderung der individuellen Merkmale von der Wesenheit erreicht werden kann, so genügt eine analytische Kraft, welche das von den Sinnen erfaßte Object in idealer Weise zerlegt. Die andere Theorie sagt: da eine solche Trennung nicht möglich ist, bevor dem sinnlichen Object die ihm mangelnde Beschaffenheit mitgetheilt wird, so muß eine Form a priori angenommen werden, durch welche es dieselbe erhält. Die ganze Frage kommt also bei näherer Betrachtung darauf zurück, zu bestimmen, worin das Allgemeine besteht, und ob die Sinne etwas erkennen. Denn entsteht der allgemeine Begriff in der direkten Erkenntniß durch die einfache Wahrnehmung einer Wesenheit, mit Uebergehung der individuellen Merkmale, und können auch die Sinne wirklich etwas erfassen, so ist es klar, daß zur Bildung der allgemeinen Vorstellungen nichts anderes als eine Abstraktionskraft erforderlich ist; und einen anderen Faktor noch dazu nehmen, wäre eine überflüssige Vervielfältigung der Ursachen.

IV. Einwurf. Um das Allgemeine vermittelst der Abstraktion zu bilden, müßte sich dasselbe in potentia in den sinnlichen Vorstellungen vorfinden. Wer aber dies behauptet, bewegt sich in einem circulus vitiosus. Wie weiß man, daß die individuellen Sinnenbilder in potentia allgemein sind? Sicher aus dem Faktum. Denn man nimmt an, daß die Vernunft aus jenen die allgemeinen Begriffe entnimmt, schließt also aus dem Faktum auf die Potenz, und von der Potenz auf die Möglichkeit des Faktum. Idem per idem.

Antwort: Wenn auch die Scholastiker aus dem Faktum der Abstraktion bewiesen, daß die Sinnenbilder in potentia allgemein sind, so würden sie dadurch doch nicht in einen circulus vitiosus verfallen: denn das Faktum wäre gewiß sowohl aus der Erfahrung, daß wir bei der Erkenntniß unsern Blick immer auf sinnliche Vorstellungen hinrichten; als auch aus dem Vernunftgrunde, daß diese Erkenntniß der menschlichen Natur, welche aus der Vernunft und dem Sinnesvermögen besteht, eigenthümlich ist. Von dieser Seite also ist es falsch, daß wir idem per idem beweisen. Aber es ist auch falsch von der andern Seite her. Denn wir bewiesen, daß die Phantasiebilder in potentia allgemein sind, nicht aus dem Faktum der Abstraktion; sondern daraus, daß die Natur einer Sache an und für sich nicht erfordert, diesem oder jenem Individuum anzugehören; sonst könnte sie nur in einem einzigen Individuum existiren, z. B. Wenn die Natur des Menschen absolut in Peter existiren müßte, so wäre es nothwendig, daß wo immer die menschliche Natur sich vorfände, auch die Individualität Peters da sein müßte; da aber diese nicht vervielfältigt werden kann, so wäre nur ein einziger Mensch möglich und denkbar, was sowohl der Vernunft, als der Erfahrung widerspricht. Also muß man zugestehen, daß die Individualität Peters nicht zu den wesentlichen Bestandtheilen der menschlichen Natur gehört, und daß somit die Wahrnehmung des menschlichen Individuums ein Object enthält, in welchem die Natur von den individuellen Bestimmungen getrennt werden kann; wenn nur eine Erkenntnißkraft vorhanden ist, welche jene Absonderung in idealer Weise auszuführen vermag. Diesen Sinn hat die Behauptung, daß das Phantasiebild in potentia allgemein ist.

V. Einwurf. Nach der Theorie, um die es sich handelt, müßte der Sinn den äußeren Gegenstand als individualisirt wahrnehmen. Also würde er 1) mehr als die Vernunft erfassen, indem er außer der Natur auch die Individualisirung wahrnimmt. 2) Der Sinn müßte bei einer solchen Wahrnehmung ein Urtheil fällen und sagen: das Ding, welches ich wahrnehme, existirt.

Antwort: Der Einwurf setzt voraus, daß das Individuum aus der Natur und aus der Individualität, wie aus zwei physisch verschiedenen Theilen zusammenwachse; ungefähr so wie die Luft eine Mischung von Stickstoff und Sauerstoff ist. Die Sache verhält sich aber ganz anders; denn das Individuum hat nur eine einzige Realität, nämlich die individualisirte Natur; welche jedoch eine virtuale Distinktion zwischen der Natur und der Individualisirung einschließt; denn, wie wir sagten, fordert die Natur an und für sich nicht, in diesem oder jenem Einzelwesen zu existiren. Folglich kann die Vernunft beide Dinge von einander logisch trennen, was der Sinn nicht vermag, da er bloß das materiale Einzelwesen wahrnimmt. Ferner braucht der Sinn bei der Auffassung jenes Individuums nicht darüber zu urtheilen, sondern es genügt, daß er es erfasse. Der Einwurf beruht auf der Voraussetzung, daß jede Erkenntniß ein Urtheil ist; dies ist unrichtig, denn auch die Vernunft urtheilt nicht, wenn sie bloß die Wesenheit auffaßt.

VI. Einwurf. Es ist unmöglich von dem Einzelwesen das zu abstrahiren, was in ihm nicht ist. Das Allgemeine aber oder das Gemeinschaftliche ist nicht in den Einzelwesen. „Das Gemeinschaftliche in den Einzelwesen! was ist das für eine Art zu reden.... Das Gemeinschaftliche ist nur eine Beziehung mehrerer Einzelwesen zu meiner Vernunft: Nachdem ich sie erkannt habe, vergleiche ich sie miteinander und bemerke das, worin sie ähnlich und das, worin sie verschieden sind."

Antwort: Hier werden drei Dinge mit einander verwechselt: Erstens die Gemeinschaftlichkeit oder die Allgemeinheit mit dem Gemeinschaftlichen oder mit dem Allgemeinen; zweitens das universale directum mit dem universale reflexum; drittens das, was in actu allgemein ist mit dem, was nur in potentia allgemein ist. Nicht das Gemeinschaftliche oder das Allgemeine, sondern nur die Gemeinschaftlichkeit oder Allgemeinheit kann eine Beziehung genannt werden. Das Allgemeine ist eine Wesenheit, die mit der Beziehung der Gemeinschaftlichkeit gedacht wird; etwas Anderes aber ist es mit einer Beziehung gedacht werden und etwas Anderes nur eine Beziehung sein; ebenso wie der Vater z. B. eine Relation zum Sohn hat; aber es wäre lächerlich behaupten zu wollen, daß er nur eine Relation ist. Zweitens ist das Allgemeine, welches jene Beziehung von Gemeinschaftlichkeit in sich schließt, das universale reflexum, wie wir früher erklärt haben, nicht das universale directum. Das heißt, es ist nicht die einfache Wesenheit, die an und für sich mit Ausschluß der individuellen sinnlichen Merkmale aufgefaßt wird; sondern es ist jene Wesenheit, insofern sie nachher durch Reflexion mit den Einzeldingen verglichen und als das erkannt wird, worin diese einander ähnlich sind. Aber diesem reflexen Akt ist ein direkter vorausgegangen, durch welchen die Wesenheit als solche erfaßt wurde, mit Abstraktion von den individuellen Bestimmungen derselben; obgleich man also sagen kann, daß sie der Sache nach,

die aufgefaßt wird, in den Dingen existirt, so ist es doch unwahr, daß sie auch nach der Art und Weise, wie sie aufgefaßt wird, in der Natur existirt. Die so erfaßte Wesenheit ist das universale directum, welches formal genommen, d. h. mit der Abstraktion, welche es von der Vernunft empfängt, nicht in den wirklichen Einzeldingen existirt, sondern in der Vernunft selbst. Da ferner diese Wesenheit, welche in der Vernunft unter abstrakter Gestalt subsistirt, dieselbe ist, welche unter concreter Gestalt in den Einzeldingen existirt, und in den Einzeldingen existirend durch die Vernunft abstrahirt werden kann, so wird mit Recht gesagt, daß das Allgemeine in den Einzeldingen sich findet, aber nur in potentia.

VII. Einwurf. Das Object der Sinne und das der Vernunft sind total verschieden.

Antwort: Distinguo: in Bezug auf die Art der Auffassung, concedo: in Bezug auf das Sein selbst, welches erfaßt wird, nego. Wir reden hier, wie Jeder sieht, von den ersten Begriffen der Vernunft, nicht von den späteren, zu denen sich der Geist in kraft jener ersten erhebt. Diese späteren Begriffe haben oft Objecte, welche ganz außer dem Bereich der Sinne liegen, wie z. B. die Begriffe von Gott und geistigen Wesen. Allein die ersten Begriffe unsrer Vernunft, welche auf die sinnlichen Dinge gerichtet ist, haben ein Object, welches von dem der Sinne nur formal, nicht material verschieden ist; denn dasselbe Wesen, welches die Sinne in individueller Form wahrnehmen, wird von der Vernunft unter allgemeiner Gestalt erfaßt: Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur. Wäre es anders, so würde es unmöglich sein, über die Realität der Außenwelt Gewißheit zu gewinnen, und die Idealisten hätten den Streit gewonnen.

VIII. Einwurf. Wenn die Vernunft abstrahirt, so muß sie wissen, was sie thut; denn wie könnte sie sonst Dinge trennen, die ihr unbekannt sind? Die Vernunft muß also schon eine abstrahirte Idee besitzen, welche ihr als Norm für die ferneren Abstraktionen dient.

Antwort: Dieselbe Schwierigkeit läßt sich auch gegen das System von der angebornen Idee erheben. Wenn die Vernunft die angeborne Idee des Seins auf die Sinneswahrnehmungen anwendet, so müßte sie wissen, was sie thut. Denn wie könnte sie sonst Elemente vereinigen, die ihr unbekannt sind? Sie müßte irgend ein Urtheil besitzen, welches ihr als Norm dabei diente; sie müßte schon zum Voraus die Kenntniß des sinnlichen Elementes haben, welches das Subject ist, dem sie das Sein als Prädicat beilegen soll; sie müßte den Grad des Seins kennen, welcher dem besondern Object zukömmt, damit sie ihm etwa nicht mehr als ihm gebührt, zuerkenne, u. s. f. Was antwortet Rosmini auf diese Schwierigkeit? Seine Antwort ist, daß jene Synthese ein Werk der Natur und nicht des freien Willens ist, daß es von einer spontan wirkenden Fähigkeit, und nicht von der Reflexion herstammt; und deßwegen ist eine vorausgehende Kenntnißnahme der zu verbindenden Elemente nicht nothwendig. Dieselbe Antwort können wir, und zwar mit größerem Rechte, für die primitive Analyse geben. Wir sagen, mit größerem Rechte; weil es gewiß leichter ist zu begreifen, wie eine Fähigkeit etwas Zusammengesetztes, dessen Elemente noch unbekannt sind, zerlegt (was die Chemiker täglich thun) als einzusehen, wie sie Elemente vereinigen kann,

wie sie die sie nicht besitzt, und Identität zwischen einem Prädicat und einem Subject, das sie gar nicht kennt, behaupten soll. Das Urtheil ist ein Akt, durch welchen die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zweier Dinge erkannt wird. Es besteht in der Auffassung einer Relation. Wie kann aber die Relation begriffen werden, wenn man nicht zuerst die Extreme derselben erfaßt hat, aus deren Vergleichung jene erkannt wird? Dagegen kommt die Abstraktion einfach dadurch schon zu Stande, daß ein gewisses Element in dem Object unberücksichtigt gelassen wird. Hiezu ist es aber durchaus nicht erforderlich, daß jenes Element schon zum Voraus von der abstrahirenden Fähigkeit gekannt sei. Die Kenntniß einer Norm, welche den Geist bei dieser Thätigkeit leite, wäre nur dann nothwendig, wenn die Vernunft aus eigner freier Wahl und nicht vermöge ihrer natürlichen von Gott erhaltenen Beschaffenheit zu diesem Werke bestimmt wäre.

IX. Einwurf. Nimmt die Vernunft bei der Abstraktion das Individuum wahr oder nicht? „Um diese Schwierigkeit zu überwinden, haben die Scholastiker sich darmit geholfen, daß sie sagten, die Vernunft nehme die Einzeldinge per quandam reflexionem wahr. Allein Jedermann sieht, daß das Fürwort quidam, quaedam, quoddam, so sehr es in Achtung gehalten werden muß und wie ein Brett bei dem Schiffbruche von den Philosophen oft gebraucht worden ist, nicht immer den menschlichen Geist befriedigen kann, der nach besseren Gründen suchet.

Antwort: Ehe man eine Lehre lächerlich macht, muß man suchen, sie gut zu verstehen. Jenen Ausdruck, daß das Individuum von unserer Vernunft per quandam reflexionem erkannt wird, gebraucht der heilige Thomas; und zwar bedient er sich jenes quandam nicht als eines Brettes bei dem Schiffbruche, sondern um anzudeuten, daß jener Akt der Vernunft nur in einem gewissen Sinn Reflexion genannt werden kann. Denn es ist nicht eine Rückkehr auf einen vorausgegangenen Akt (was nöthig gewesen wäre, um ihn schlechthin Reflexion zu nennen), sondern es ist ein Hinwenden auf den Akt einer andern Fähigkeit, der Einbildungskraft nämlich, in welcher das Phantasiebild oder die Vorstellung des Individuums statt hat.

Antworten wir nun auf die Frage, ob die Vernunft das Einzelwesen erkenne oder nicht. Einige Scholastiker haben die affirmative festgehalten. Sie waren der Ansicht, daß der erste Akt der Vernunft nach der sinnlichen Wahrnehmung die Reflexion über den Akt der Einbildungskraft sei, welche den durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstand in sich aufnimmt; hierauf folge die Abstraktion der Wesenheit desselben von den besondern Merkmalen. Ich sehe nicht, wie diese Meinung von den Vertheidigern der angebornen Idee des Seins gründlich widerlegt werden könnte. Uebrigens ist sie nicht die Ansicht des h. Thomas. Ihm zufolge ist der erste Akt unserer Vernunft (und dies scheint mir richtiger), unter Voraussetzung der Sinneswahrnehmung, die Auffasiung der Wesenheit vermittelst der Abstraktion, welche, wie wir früher gesagt haben, der natürlichen Ordnung nach, nicht der Zeit nach, vorausgeht. In diesem Falle wird das Einzelwesen nicht zuerst von der Vernuuft erkannt, sondern von den Sinnen; und die Vernunft wendet sich abstrahirend darauf, in Folge der innigen Vereinigung zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Erkenntnißvermögen, da sie beide in derselben menschlichen Seele wurzeln.

X. Einwurf. „Nicht gering wäre meine Verlegenheit, wenn mir das Amt auferlegt würde, den intellectus agens über die Vollziehung der Funktion zu unterrichten, die ihm von unserm Philosophen zugewiesen wird.

Antwort: Viel größer wäre unsere Verlegenheit, wenn wir den Lehrmeister für das ideale Sein machen müßten. Denn welchen Scharfsinn muß dieses haben, um auf die Sinneswahrnehmung zu stoßen, ohne daß es in die Sinne herabsteige, noch jene bis in die Vernunft eindringe! Welche Macht, daß es den Sinn zwingen kann, einen äußeres Object vorzustellen während er nur eine Modifikation des Objects auffaßt. Welche Aufmerksamkeit, um ihm nicht nur die Möglichkeit, sondern die Existenz zuzuschreiben; während doch das ideale Sein nur ein mögliches ist! Welche Vorsicht, damit es ihm mit der Existenz nicht auch die göttlichen Eigenschaften beilege, mit denen das Sein selbst umgeben ist! Und so könnte man einen langen Catalog höchst schwieriger Instruktionen zusammenstellen, welche für jenes Sein nöthig wären, und wozu, ich weiß nicht wie große Geschicklichkeit erfordert würde. Die Instruktion für den intellectus agens dagegen reducirt sich auf wenige Punkte. Da der intellectus agens Fähigkeit derselben Seele ist, welcher auch die Einbildungskraft angehört, so macht er durch seinen Einfluß das Sinnenbild fähig, den intellectus possibilis zur Auffassung der bloßen Wesenheit des sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes als Object zu bestimmen. Hiezu concurrirt das Sinnenbild in der Weise einer Instrumentalursache, und der intellectus agens, welcher die Stelle einer Hauptursache einnimmt; der Effekt aber, welcher in dem intellectus possibilis sich ergibt, nämlich die species impressa, welche zur Erzeugung des intellectuellen Wortes bestimmt, nimmt an der Beschaffenheit beider Theil. Er participirt an der Beschaffenheit des Sinnenbildes, als Vorstellung des Seins des in dem Sinnenbild erfaßten Objects; er participirt an der Beschaffenheit des intellectus agens, in Bezug auf die Immaterialität dieser Vorstellung; da sie nur die Wesenheit jenes Dinges ausdrückt, und nicht auch die individuellen Merkmale, die es seinem physischen Dasein nach hat. Und zwar darf dies nicht auffallen; da es jedem Instrument eigen ist, über seine eigne Kraft hinaus zu wirken, je nach der Geschicklichkeit des Werkmeisters, der es handhabt. Ein Pinsel z. B. besitzt an und für sich nur die Beschaffenheit, die Farben auf das Bild zu übertragen, ohne irgend eine Fähigkeit, sie mit Ordnung und Symmetrie anzubringen. Dennoch hat er in der Hand eines Raphaels Gemälde verfertigt, welche alle Bewunderung erregen. Ebenso verhält es sich mit dem Phantasiebild. Es enthält die Vorstellung des mit den Sinnen von uns wahrgenommenen Objects, und in dieser Hinsicht ist es in Akt gegenüber der intellectuellen Erkenntnißkraft, die noch in Potenz ist. Allein jenes Bild kann sich nicht selbst in der Vernunft reproduziren, wenn es nicht von einer höheren Kraft erhoben wird, die es fähig macht, durch die bloße Wesenheit des Objects, die es enthält, und nicht durch die materialen und concreten Bestimmungen desselben, wirksam zu sein. Zu diesem Zwecke dient die thätige Kraft der Vernunft selbst, welche von dem Effekt, den sie hervorbringt, Abstraktionskraft benannt wird.

Dies ist die Erklärungsweise des h. Thomas. Andere Scholastiker faßten die Sache in etwas verschiedener Weise auf. Sie waren der Ansicht, daß, sobald

die Sinneswahrnehmung und das Phantasiebild vorhanden ist, die Vernunft, welche einem immer wachsamen Auge zu vergleichen sei, die Akte jener niederen Fähigkeiten und das darin vorgestellte Einzelwesen sogleich wahrnehme. Für diese Wahrnehmung ist kein besonderes Licht erforderlich, da die Vernunft dazu bestimmt wird durch die Identität der Seele, welche die Wurzel aller Erkenntnißkräfte ist; sie ist eine Art von Bewußtsein, welches nothwendig in uns entsteht durch die Reflexion der Vernunft über den Akt der Einbildungskraft; hat die Vernunft so die Kenntniß des mit den Sinnen wahrgenommenen Einzelwesens gewonnen, so breitet sie darüber ihr angebornes Licht aus, nämlich die Abstraktionskraft, vermittelst welcher sie die Wesenheit von den Bestimmungen des Raums, der Zeit und ähnlichen lostrennt, und bildet so die ersten allgemeinen Begriffe, welche Prinzip und Grundlage aller späteren Kenntnisse sind. Diese Erklärung ist viel leichter zu verstehen, und ist der Art, daß die meisten der angeführten Einwürfe gegen sie gar nicht vorgebracht werden können. Auch hat sie nichts mit dem System Locke's gemein; denn während Locke annimmt, daß die Vernunft in Allem durch die Sinne unterrichtet werde, so hält diese Theorie dagegen fest, daß die Vernunft kraft der Abstraktion sich den Weg bahnt zu einer Art von Kenntnissen, die ihr durchaus eigenthümlich sind, nämlich zu der Erkenntniß der Wesenheit der Dinge, welche der britische Sophist durchaus nicht zuließ, weil sie von den Sinnen nicht erfaßt werden kann. Deßwegen haben, nach seiner Meinung, unsere intellectuellen Vorstellungen keine andere Allgemeinheit, als welche aus der Vergleichung der Einzelwesen resultirt; nach der Theorie der Scholastiker dagegen hat die Allgemeinheit unserer Begriffe ihren Grund in den innern Merkmalen der Wesenheit, welche Gegenstand direkter Auffassung sind; und hiernach wird sie durch Reflexion auf alle möglichen oder existirenden Individuen ausgedehnt.

Dessenungeachtet halte ich es für vernünftiger der Erklärungsweise des h. Thomas beizupflichten; denn es scheint mir, daß der erste Akt der Vernunft nicht die Reflexion über den mit den Sinnen wahrgenommenen Gegenstand sein dürfe, sondern die direkte Auffassung der Wesenheit desselben; da es jeder Fähigkeit eigenthümlich ist, zuerst das wahrzunehmen, was ihr eigentliches Object ist; das eigenthümliche Object der Vernunft aber ist die Wesenheit der Dinge.



Sechstes Kapitel.

Von dem Lichte der Vernunft.

Es gibt kaum einen Ausdruck, den man häufiger hört, wenn von Erkenntniß die Rede ist, als dieser: das Licht der Vernunft; Licht des Verstandes; das Licht, welches Gott unserm Geist geschenkt hat. Hierin ist der Gedanke ausgesprochen, daß wir zur Erkenntniß nicht durch die bloße sinnliche Wahrnehmung der Körperwelt gelangen können; sondern daß in dem edleren Theile unserer Seele noch eine Erleuchtung höherer Natur anerkannt werden muß, welche das intelligible Erkenntnißobject unserm Geiste enthüllt und vor Augen stellt. Dieses ist gleichsam ein beständiger Protest, welchen unsere vernünftige Natur gegen den Sensualismus erhebt, indem sie ihre Satzungen auch durch den Mund von Ungelehrten und Ungebildeten offenbart. Dennoch müssen wir wissenschaftlich erklären, worin denn dieses Licht des Geistes besteht, das jeder Mensch aus natürlichem Antriebe zuläßt und anerkennt, und erörtern, welche Kraft es besitzt in Bezug auf die Erkenntniß der Wahrheit. Diese Aufgabe werden wir in diesem Kapitel zu lösen suchen, indem wir uns an die Lehre des h. Thomas halten.

Erster Artikel.

Welchen Sinn das Wort Licht hat, wenn es auf die Vernunft angewandt wird.

233. Schon ein anderes Mal haben wir bemerkt, wie die Worte, welche wir jetzt zur Bezeichnung geistiger und abstrakter Dinge anwenden, anfänglich nur übertragene waren; insofern sie ihrer ursprünglichen Bedeutung nach materiale und sinnliche Dinge ausdrückten, und nachher zur Bezeichnung unkörperlicher und intelligibler Gegenstände erhoben wurden, in Anbetracht irgend einer Aehnlichkeit oder einfachen Analogie, die man zwischen beiden erklärte. Hierin fanden wir einen Beweis für den Ursprung unserer Erkenntniß aus den Sinnen, da es gewiß ist, daß wir die Dinge benennen, nach der Art wie wir sie erkennen; der Ursprung der Worte kann uns auf den Ursprung der Ideen hinweisen. Wird jedoch ein Wort in der Art zur Bezeichnung eines neuen Gegenstandes benützt, daß es seine erste Bedeutung verliert, so wird es zum eigentlichen Namen desselben. So war es z. B. mit dem Worte anima der Fall, welches ehemals die

Bedeutung von Wind hatte[1]) und dann zur Bezeichnung des Princips von Leben und Gefühl übertragen wurde; es hat nun so ausschließlich diesen Sinn, daß es eine sehr gewagte Metapher wäre, wenn man es in der primitiven Bedeutung anwenden wollte.

Verliert dagegen ein Wort, wenn es auf einen andern Gegenstand übertragen wird, seine ursprüngliche Bedeutung nicht, so hat es bei der Anwendung auf den neuen Gegenstand einen doppelten Sinn: den metaphorischen, insofern es wegen der bloßen Analogie zwischen dem ersten nnd dem neuen Object auf dieses letztere übertragen wird; und den eigentlichen, insofern es dem neuen Object in einer weiteren Bedeutung beigelegt wird, auf die das Wort ausgedehnt wird, und die demselben streng genommen nicht zukommt. Dieses scheint bei dem Wort Licht der Fall zu sein. Es wurde anfänglich in Bezug auf das sinnliche Gesicht gebraucht, und nur durch eine Metapher auf das geistige Sehen übertragen, ohne jedoch die ursprüngliche Bedeutung zu verlieren. Deßhalb bleibt in Bezug auf das geistige Sehen ein doppelter Sinn desselben zu ermitteln übrig, der metaphorische und der eigentliche; in dem ersten tritt die Analogie oder Aehnlichkeit hervor, in dem zweiten eine eigentliche und direkt ausgedrückte Bedeutung.

234. Diese Lehre hat der h. Thomas in seiner Summa theologica deutlich genug entwickelt. Er stellt die Frage auf, ob das Wort Licht im Bereich der geistigen Wesen in eigentlichem Sinne zu verstehen sei: Utrum lux proprie in spiritualibus dicitur[2]). Veranlassung zu dieser Untersuchung gab ihm einerseits ein Ausspruch des h. Augustinus, worin er von Christus sagt, er sei das Licht in eigentlichem Sinne: Christus non sic dicitur lux, quo modo lapis; sed illud proprie, hoc figurative[3]); andrerseits aber zählt der h. Ambrosius das Wort Glanz unter diejenigen, welche Gott metaphorisch beigelegt werden[4]). Der h. Thomas löst mit seiner gewöhnlichen Klarheit die Frage folgendermaßen: Es ist die erste Bedeutung eines Wortes von dem späteren Gebrauch desselben wohl zu unterscheiden; so z. B. wurde das Wort „Anschauen" anfänglich von dem sinnlichen Sehen gebraucht, und dann erst auf die intellectuelle Erkenntniß übertragen, welchen Sinn es in jenem Text des Evangeliums hat: Glückselig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen. Dasselbe hat bei dem Wort Licht stattgefunden; indem es zuerst das bezeichnete, was den Gesichtssinn aufhellt; und dann alles das, was in irgend einer Art von Erkenntniß etwas offenbar macht. Nimmt man also das Wort Licht in seiner ursprünglichen Bedeutung, so ist es in Bezug auf die geistigen Wesen metaphorisch; dagegen hat es seinen eigentlichen Sinn, wenn es in der erweiterten Bedeutung genommen wird, wonach es jegliche Enthüllung der Wahrheit bezeichnet

235. Nach dem heiligen Lehrer also gibt es außer der übertragenen Bedeutung, in welcher das Wort Licht auf die geistigen Wesen (denen gewiß die Vernunft gehört), angewandt werden kann, noch einen eigentlichen Sinn, daß es

1) Impellunt animae lintea; Horaz, Oden. I. Buch.

2) Summa theol. 1. p. q. 67. a. 1.

3) Super Genesim ad litt. 4, c. 28.

4) De fide ad Gratianum, lib. 2. Prol.

nämlich etwas erkennbar macht: Quod facit manifestationem secundum quamcunque cognitionem. Fragt man also, was nach dem h. Thomas das Licht unserer Vernunft im eigentlichen Sinne sei, so heißt das soviel als fragen, was dem heiligen Lehrer zufolge das sei, wodurch die Wahrheit unserer Vernunft zugänglich oder erkennbar gemacht werde.

Diese Betrachtung ist von größter Wichtigkeit für unsern Gegenstand; indem manche, ohne sich um den eigentlichen Sinn zu kümmern, welchen doch der h. Thomas so deutlich bestimmt hat, sich an den metaphorischen halten, um daraus einen Vortheil für irgend ein besonderes System zu gewinnen. Darum erforschen sie das Verhältniß des materiellen Lichtes zu dem leiblichen Auge, und wollen dann alle Funktionen desselben ohne irgend welche Verschiedenheit auf das intellectuelle Licht übertragen. So nehmen sie als Beweis an, was eigentlich nur zur Erklärung einer schon auf anderm Wege bewiesenen Wahrheit dienen kann; und zeigen somit, daß sie keinen richtigen Begriff von einer Metapher haben. Denn eben deßwegen, weil die Metapher darin besteht, daß ein Wort außer seiner eigentlichen Bedeutung in Folge einfacher Analogie auf eine andere weitere erhält, so ist es in ihrer Natur begründet, daß jener Gegenstand, auf welchen das Wort übertragen wird, nicht alle Eigenschaften mit demjenigen gemeinschaftlich hat, welchem das Wort in eigentlichem Sinne zukommt. Sonst würde nicht bloß eine Analogie, sondern vollkommene Aehnlichkeit zwischen beiden Dingen stattfinden, und somit könnte von einer Metapher nicht mehr die Rede sein.

Zweiter Artikel.

Worin nach der Lehre des h. Thomas das Licht unserer Vernunft besteht.

236. Mit dem Worte Licht kann seiner eigentlichen Bedeutung nach, wenn von geistigen Dingen die Rede ist, alles das bezeichnet werden, was in irgend einer Weise geeignet ist, uns die Wahrheit zu enthüllen[1]). Licht ist Christus, welcher kam, um der Welt das Himmelreich zu verkünden; „Ich bin das Licht.“ Licht sind die Apostel, welche die frohe Botschaft davon überallhin trugen: „Ihr seid das Licht der Welt.“ Licht ist die Tugend des Glaubens, welche uns befähigt, die geoffenbarten Wahrheiten anzunehmen: Aus dem Licht ... welches der Glaube ist[2]); Licht ist die Kraft, welche die Seligen zur Anschauung Gottes stärkt: „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen;“ Licht ist die prophetische Inspiration[3]); Licht ist das Object, welches von uns erkannt wird[4]); und Licht ist endlich das Wort selbst, welches Anderen einen Gedanken mittheilt.

---

1) Quod facit manifestationem L. c.

2) S. Thomas Quaestio de fide, art. 1.

3) Lumen propheticum dicitur, ex cujus receptione aliquis propheta constituitur. S. Thomas, Quaestio de prophetia a. 1.

4) Ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Summa theol. 1. p. q. 12. a. 5.

237. Allen diesen Dingen kömmt, wie Jeder sieht, die Benennung Licht im eigentlichen Sinne zu, insofern Dieses nämlich der Offenbarung der Wahrheit dient. Aber um uns auf unsern Gegenstand zu beschränken, ist zuerst zu bemerken, daß man unter dem Licht der Vernunft das intellectuelle Erkenntnißvermögen selbst nach seiner ganzen Ausdehnung verstehen, als auch das Mittel, wodurch das Object demselben erkennbar gemacht wird[1]). Lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis natum. Nimmt man es im ersten Sinne, so tritt die Aehnlichkeit mit dem körperlichen Lichte weniger hervor, indem der Unterschied zwischen dem Lichte und dem Auge nicht leicht zu erkennen ist. Denn die intellectuelle Lebenskraft ist von dem Erkenntnißvermögen im Allgemeinen genommen nicht verschieden. Uebrigens darf uns dieser Mangel an vollkommener Uebereinstimmung nicht auffallend erscheinen; denn die Aehnlichkeit ist keine Identität, und es genügt, wenn sie sich nur in einer gewissen Beziehung vorfindet. Schärfer ist die Aehnlichkeit gezeichnet, wenn man unter intellectuellem Lichte das versteht, wodurch in unserm Geiste das Object erkennbar gemacht wird. In diesem Falle haben wir den Unterschied zwischen dem Auge, nämlich dem Erkenntnißvermögen und dem Lichte, welches das wahrzunehmende Object erleuchtet.

238. Indem wir also in jener zweiten Bedeutung das Wort Licht nehmen, so scheint es, daß Licht der Vernunft einigermaßen die ersten Grundwahrheiten in Bezug auf die Folgerungen genannt werden können; denn sie sind Mittel, wodurch diese von uns erkannt werden; und Licht der Vernunft können ebenso auch die Ideen bezüglich jener ersten Grundwahrheiten genannt werden, da wir diese kraft der Ideen erkennen. Da jedoch die Ideen uns nicht angeboren sind, sondern erst von uns erworben werden müssen, so ist auch für sie ein Licht erforderlich, durch welches sie uns sichtbar werden; denn zu jeder Manifestation oder Kundmachung ist ein gewisses Licht nothwendig[2]). Also müssen wir tiefer in den menschlichen Geist eindringen, um das primitive Licht der Erkenntniß zu finden, welches keines andern Lichtes mehr bedarf.

239. Dieses Licht nun ist nach der Lehre des h. Thomas eine permanente Eigenschaft oder Form unsers Geistes[3]). Es muß in der Vernunft wurzeln; denn wiewohl Gott das höchste Licht ist, von dem alle andern Geister erleuchtet werden, gleichwie er die erste Ursache alles Lebens im Weltall ist: so muß er doch, wie er den übrigen Geschöpfen die nöthige Kraft zu ihrer Wirksamkeit gibt, so auch den vernünftigen Wesen das nöthige Licht zur Entdeckung der Wahrheit mittheilen[4]). Hierin unterscheidet sich die Vernunft von dem Auge

1) Q. q. disp. De cognitione scientiae angelicae art. 1,

2) Omne, quod manifestatur, sub lumine quodam manifestatur. S. Thomas, Quaestio de prophetia. a. 1.

3) In intellectu humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens. Ibidem.

4) Sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans. -- Qaaestio De Magistro. a. 1. ad 7.

hinsichtlich der Sonne. Denn das Licht, welches das leibliche Auge von der Sonne empfängt, hat nicht dieselbe Natur mit dem Auge, wie es der Fall ist bei dem Lichte, welches unser Geist von der ewigen Sonne empfängt. Deßwegen bedarf der Geist zur Erkenntniß nicht eines äußeren Lichtes, wie der Gesichtssinn[1]). Obgleich also dieses Licht in uns von Gott herkommt, so ist es dennoch in sich selbst betrachtet etwas Geschaffenes und Mitgift unseres Geistes[2]). Dieses hindert jedoch nicht, daß man sagen kann, Gott sei in uns thätig vermittelst eines solchen Lichtes; denn Gott ist es, der es uns eingießt, erhält und in seiner Wirksamkeit leitet[3]). Ja gerade aus diesem beständigen Einfluß und dieser göttlichen Leitung folgt, daß die Enthüllung der Wahrheit, welche uns durch jenes Licht vermittelt wird, vielmehr Gott selbst als diesem zuzuschreiben ist, gleichwie man ein Kunstwerk viel mehr dem Künstler, als der Kunst und dem Instrument, deren sich der Künstler bedient, zuschreibt[4]).

240. Allein mit welchem Namen werden wir dieses Licht benennen, und worin besteht seine Wirksamkeit? Dieses läßt sich ohne Mühe bestimmen, wenn man den Zweck betrachtet, den es zu erfüllen hat. Gott hat es unserm Geiste angeschaffen, um uns die Erkenntniß der Wahrheit zu vermitteln, welche Er uns natürlicher Weise mittheilt[5]). Auf welche Weise aber wird in der natürlichen Ordnung die Wahrheit ursprünglich uns offenbar? Durch die Wahrnehmung der ersten Erkenntnißobjecte. Hieraus entspringen die ersten Urtheile oder die primitiven Grundwahrheiten, und aus diesen durch Anwendung und Deduktion die verschiedenen Folgerungen. Das uns angeborene intellectuelle Licht also ist nichts anderes, als jenes Princip, durch dessen Thätigkeit unser Geist in Stand gesetzt ist, die ersten Erkenntnißobjecte aufzufassen. Dieses Princip aber ist, wie wir in dem Abschnitt über den Ursprung der Ideen bewiesen haben, nichts anders als eine geistige Kraft unserer Seele, welche der h. Thomas intellectus agens nennt[6]). Deßwegen sagt der heilige Lehrer von den durch die Sinne wahrgenommenen Gegenständen, daß sie sich zu dem intellectus possibilis (Erkennt-

---

1) Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu; sicut consequitur mens ex illustratione solis increati: et ideo oculus indiget semper exteriori lumine, et non mens. Opuscul. Super Boethium de Trinitate.

2) Mens humana illustrata est divinitus lumine naturali. Hoc lumen creatum est. Ibid.

3) In hoc ergo continuo Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit. Et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit. Ibid.

4) Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est quod perceptio veritatis sibi praecipue debet adscribi; sicut operatio artis magis adscribitur artifici, quam arti. Ibid.

5) Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. Ibid.

6) Lux, in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens. Lux ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Quaestio De sprituali creatura. a. 10.

nißvermögen) verhalten, wie die Farben zu dem Gesichtssinn, zum intellectus agens (Abstraktionskraft) aber, wie die Farben zum Lichte[1]). Denn wie das Auge die Farben nicht wahrnehmen kann, wenn sie nicht durch das Licht erleuchtet werden, ebenso kann auch das intellectuelle Erkenntnißvermögen die von den Sinnen aufgefaßten und in der Einbildungskraft reproducirten Objecte nicht erfassen, wenn sie nicht zuvor durch den intellectus agens beleuchtet und intelligibel gemacht werden.

241. Hieraus läßt sich leicht folgern, daß die Wirksamkeit dieses intellectuellen Lichtes in der primitiven Abstraktion besteht, durch welche unserem Geiste die Wesenheiten sichtbar oder erkennbar werden, welche in den sinnlichen Wahrnehmungen nur dem Vermögen nach (in potentia) intelligibel sind. Dieses hat der h. Thomas in mehreren Stellen ausgesprochen, von denen wir jedoch nur einige anführen werden. „Es ist, sagt er, Sache des intellectus agens, zu erleuchten, nicht zwar ein anderes geistiges Wesen, sondern die in potentia intelligiblen Objecte, um sie durch Abstraktion wirklich intelligibel zu machen[2].)" Und an einer andern Stelle: „Außer dem intellectus possibilis muß man noch den intellectus agens annehmen, welcher die Objecte, die den intellectus possibilis bestimmen sollen, intelligibel macht. Dieses aber erreicht er durch die Abstraktion von der Materie und von den materiellen Bestimmungen, wodurch die Dinge individualisirt werden[3])." Und so wiederholt er dasselbe überall, wo er diesen Punkt berührt; indem er sowohl die Existenz des intellectus agens, als auch des Lichtes der Vernunft aus der Nothwendigkeit zeigt, aus den sinnlichen Vorstellungen allgemeine zu gewinnen, was nur durch Abstraktion der Wesenheit von jenen Elementen geschehen kann, durch die sie ihrem concreten Dasein nach individualisirt wird.

Dritter Artikel.

Erörterung einer Stelle aus dem h. Thomas, auf welche die Ontologen sich stützen.

242. Wir wollen in diesem Artikel eine Stelle des Aquinaten untersuchen, welche die Vertheidiger der angeborenen Idee vom Sein mißbrauchen, um zu beweisen, daß nach seiner Theorie die Wirksamkeit des Lichtes in der Anwendung der angeborenen Idee des Seins auf die sinnlichen Vorstellungen besteht, und nicht in der Abstraktion. Die Stelle, um die es sich handelt, ist

---

1) Comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lucem. Summa th. 1. p. q. 54. a. 4.

2) Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu.« Summa th. 1. p. q. 54. a. 4. ad 2.

3) Oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principio individuationis. Qq. Disp. quaestio de anima, a. 4.

folgende: „Die sinnlichen Vorstellungen werden von dem intellectus agens erleuchtet, und außerdem werden durch denselben intellectus agens die intelligiblen Erkenntnißformen abstrahirt. Sie werden erleuchtet, weil, wie das Sinnesvermögen durch die Verbindung mit der Vernunft gestärkt wird, so die Phantasiebilder durch den Einfluß des intellectus agens zur Abstraktion der intelligiblen Erkenntnißformen geeignet werden. Diese Abstraktion aber besteht darin, daß wir kraft des intellectus agens die Wesenheit der Dinge ohne die individuellen Bestimmungen mit dem Geiste auffassen[1]).

Es ist also klar, sagen sie, daß der h. Thomas die Erleuchtung von der Abstraktion unterscheidet: „Die sinnlichen Vorstellungen werden erleuchtet .... und es werden von denselben die intelligibilen Erkenntnißformen abstrahirt. In was anderem aber kann diese der Abstraktion vorausgehende Erleuchtung bestehen, als in einer Synthese, durch welche mit den durch die Sinne wahrgenommenen Einzelwesen die allgemeinste Idee des Seins in Verbindung kömmt, die auf solche Weise specificirt und bestimmt wird und dann so die Analyse möglich macht, d. h. die Sonderung der specifischen Ideen von den individuellen Eigenschaften, die der realen Subsistenz eigenthümlich sind? Gegen diese Erklärung des h. Thomas ist vor Allem zu bemerken, daß wenn auch die Worte der angezogenen Stelle irgend eine Zweideutigkeit enthielten, es gewiß nicht vernünftig wäre, sie als Norm der Erklärung für alle andern aufzustellen, die ganz deutlich sind; denn die Regeln einer richtigen Hermeneutik verbieten, von einer fortlaufenden Reihe deutlich ausgesprochener Zeugnisse wegen eines einzigen abzuweichen, das auf den ersten Blick mit den übrigen nicht ganz übereinzustimmen scheint. Der h. Thomas lehrt aber beständig, daß die Thätigkeit unseres intellectuellen Lichtes in der Abstraktion besteht und wir würden langweilen, wenn wir die schon gemachten Citationen vermehren wollten. Wenn er also hier den Namen Erleuchtung nicht der Abstraktion, sondern nur einer vorausgehenden Einwirkung des intellectus agens auf die Phantasiebilder gibt, so ist gewiß eine Erklärung nothwendig, aber nicht eine solche, welche seiner ganzen früheren und nachherigen Lehre über diesen Punkt zuwiderläuft; welche Erklärung man jedoch immer geben mag, gewiß ist die der Gegner unstatthaft, daß nämlich die der Abstraktion vorausgehende Einwirkung in der Anwendung der angeborenen Ideen des Seins auf die sinnlichen Vorstellungen bestehe. Denn in demselben Artikel, in welchem sich die bestrittene Stelle findet, lehrt der h. Thomas, daß die allgemeine Idee des Seins von uns durch Abstraktion gebildet wird; Niemand wird aber annehmen, daß der englische Lehrer sich so auffallend widersprochen

---

1) Dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem: quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus; in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus: secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. Summa th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 4.

habe, indem er behauptete, daß eine Idee durch Abstraktion gebildet würde und zugleich uns angeboren wäre. Daß aber der h. Thomas in demselben Artikel lehrt, die allgemeine Idee des Seins werde durch Abstraktion gebildet, kann nicht in Abrede gestellt werden, wenn man die Antwort auf den zweiten Einwurf gelesen hat. Der heilige Lehrer zählt drei Arten von Wesenheiten auf, welche unsere Vernunft in den sinnlichen Dingen betrachten kann: Erstens jene, welche bloß von der sinnlichen individuellen Materie absehen, z. B. die Wesenheit des Menschen, welche zwar von diesem oder jenem Körper im Einzelnen abstrahirt, nicht aber von dem menschlichen Körper im Allgemeinen[1]). Zweitens jene, welche zwar von aller sinnlichen, nicht aber von aller denkbaren Materie abstrahirt, d. h., welche von der Beschaffenheit des Körpers abstrahiren, insofern er physischen Veränderungen unterliegt, aber nicht insofern derselbe bloß seiner Ausdehnung nach betrachtet wird. Hierher gehören die Figuren und Zahlen, welche Gegenstand der Mathematik sind[2]). Endlich jene, welche von jeglicher Materie abstrahiren und deßwegen ganz allgemeine Wesenheiten sind, wie z. B. Sein, Einheit, Potenz, Akt und ähnliche; welche auch da sein können, wo gar keine Materie ist, wie in den geistigen Wesen[3]). Nachdem er so diese drei Arten von Wesenheiten unterschieden hat, fügt er sogleich hinzug, daß sie von unserer Vernunft durch Abstraktion erkannt werden: und daß Plato darum, weil er jene doppelte Weise der Abstraktion, von der sinnlichen und denkbaren Materie nämlich, nicht begriffen hat, zur Hypothese von den für und in sich bestehenden Formen seine Zuflucht nahm[4]).

Deutlicher konnte man fürwahr nicht aussprechen, daß unter die Wesenheiten, welche vermittelst der Abstraktion von unserer Vernunft erkannt werden, auch die des Seins im Allgemeinen zu zählen ist, d. h. des Seins, insofern von jeglicher Materie abgesehen wird und es auch Prädikat der ganz geistigen Wesen sein kann. Und man kann nicht zu dem Einwand von der reflexen Erkenntniß hier seine Zuflucht nehmen; denn gerade an dieser Stelle widerlegt der h. Thomas den Plato, welcher nicht für die reflexe, sondern für die direkte Erkenntniß die Ideen aus der Wirksamkeit der für sich bestehenden Formen ableitete; da er gerade die primitive Entwicklung der Erkenntniß erklären wollte. Niemand wird aber behaupten, daß der h. Thomas den status quaestionis nicht verstanden habe. Um bei dem heiligen Lehrer einen solchen Widerspruch,

1) Abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei . . . sed non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Summa th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 2.

2) Quantitates (ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum) possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili. Ibid.

3) Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia ut patet in substantiis immaterialibus. Ibidem.

4) Et quia Plato non consideravit, quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia, quae diximus, abstrahi per intellectum. Ibidem.

daß er in demselben Artikel die Idee des Seins angeboren und zugleich erworben nenne, zu supponiren, müßte uns wenigstens die Evidenz seiner Worte dazu zwingen. Allein wo ist diese Evidenz? Ich finde, daß er ausdrücklich bemerkt, die Idee des Seins werde durch Abstraktion gewonnen, wie ich gezeigt habe; nirgends aber lese ich, daß diese Idee angeboren sei. Dieses, sagen die Gegner, ist in jener Phrase ausgesprochen: Die Phantasiebilder werden erleuchtet; denn hiermit wird eine erleuchtende Wirksamkeit behauptet, welche der Abstraktion vorangeht; wie aus den unmittelbar folgenden Worten erhellt: „daß die intelligiblen Erkenntnißformen auch noch abstrahirt werden." Allein wer wird zugeben, daß jene Phrase: „die Phantasiebilder werden erleuchtet," in dem Munde des h. Thomas ebensoviel heißt, als: auf die Phantasiebilder wird die angeborne Idee des Seins angewandt? Dieses müßte man mit schlagenden Argumenten beweisen; und somit bedurfte der Beweis, mit denen sie ihre Thesis begründen wollen, selbst eines Beweises. Allein außerdem erklärt der h. Thomas selbst, was er mit jenem Ausdrucke habe sagen wollen, daß nämlich die sinnlichen Vorstellungen im Menschen gewissermaßen erhoben und veredelt werden, in Folge der Vereinigung des sinnlichen mit dem vernünftigen Erkenntnißvermögen in derselben menschlichen Seele. Diese Erhebung der sinnlichen Vorstellungen aber besteht darin, daß sie geeignet werden zur Abstraktion der intelligiblen Erkenntnißformen[1]).

243. Einen ähnlichen Einwurf, wie die Vertheidiger der angeborenen Idee vom Sein machen, wenn sie zur Metapher von dem Lichte ihre Zuflucht nehmen, hatte sich schon der h. Thomas vorgelegt. Er hatte gesagt: In dem rationellen Theile der Seele sind zwei Fähigkeiten, der intellectus possibilis und der intellectus agens. Die Abstraktion von den Phantasiebildern kann aber nicht dem intellectus possibilis zugeschrieben werden, weil er nur die schon abstrahirten Erkenntnißformen in sich aufnimmt. Aber auch der intellectus agens scheint für diese Abstraktion nicht geeignet zu sein, denn zu den Phantasiebildern verhält er sich ebenso, wie zu den Farben das Licht, welches von denselben nichts hinwegnimmt, sondern vielmehr ihnen etwas mittheilt.

Hierauf antwortet er, daß auch der intellectus agens einen possitiven Einfluß auf die Phantasiebilder ausübt; insofern sie durch ihn veredelt werden, und einen Werth erhalten, den sie sonst nicht hätten. Denn indem sie der Abstraktion unterliegen, werden sie geeignet, den intellectus possibilis zur Auffassung der reinen Wesenheit des concreten Objects, das sie vorstellen, zu bestimmen. Der Grund davon ist ein allgemeiner, weil nämlich jede niedere Fähigkeit durch die Vereinigung mit einer höhern veredelt und erhoben wird. Dieses gilt von dem Sinnesvermögen überhaupt, und ganz besonders von der Phantasie, welche unter den sinnlichen Fähigkeiten die höchste ist, und das nächste Instrument der Vernunft. Deßwegen erhalten die Phantasiebilder, welche an und für

1) Illuminantur quidem: quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior: ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Loc. cit.

2) Loc. cit. obj. 4.

sich zur Abstraktion der intelligiblen Wesenheiten ungeeignet sind, in dem Menschen eine solche Beschaffenheit; aber nicht durch Synthese derselben mit einer Idee (was von der Lehre des Aquinaten weit entfernt ist), sondern durch die größere Wirksamkeit, die sie in Folge ihrer Verbindung mit der Vernunft erlangen.

Und diese Erhebung des sinnlichen Theils und besonders der Einbildungskraft, die in Folge der Verbindung mit dem rationellen im Menschen stattfindet, wird vom h. Thomas auch an andern Stellen gelehrt; es wird die folgende genügen, wo er erklärt, wie die Kräfte der unorganischen Natur in einem lebenden körperlichen Wesen vermöge des Lebensprincips, das sich derselben bedient, erhoben werden. „Die Thätigkeit, welche einer gewissen Gattung von Wesen eigen ist, modificirt sich nach Maaßgabe der besonderen Art der Wesen, in welchen sie sich äußert; wie z. B. die Thätigkeit, welche dem Thiere eigenthümlich ist (die sinnliche Wahrnehmung), in dem Menschen auf eine den specifischen Kräften seiner Natur entsprechende Weise sich äußert. Deßhalb ist auch in dem Menschen der Akt der Einbildungskraft (das Phantasiebild) vollkommener als in den Thieren; wie es eben dem Menschen zukommt, weil er vernünftig ist[1].“

244. In dieser größeren Vollkommenheit, welche den Phantasiebildern zu Theil wird, in Folge der Verbindung mit dem intellectus agens besteht eine Art von Erleuchtung, insofern sie in Kraft dieser Verbindung zur Abstraktion der intelligiblen Erkenntnißformen geeignet werden; und dieses hat, wie wir sagten, seinen Grund darin, daß der sinnliche Theil durch die Vereinigung mit dem rationellen veredelt und gestärkt wird. Es liegt dann wenig daran, wenn der h. Thomas in der angezogenen Stelle nur für diese Erhebung des Phantasiebildes den Namen Erleuchtung gebraucht und nicht auch für die eigentliche Abstraktion, denn da er auch diese in unzähligen Stellen schon so benannt hatte, so kann seine beständige Ausdrucksweise durch eine einfache Unterlassung nicht zweideutig gemacht werden, zumal da auch hier seine Idee deutlich genug vorliegt.

Um Alles kurz zusammenzufassen, so ist die vom h. Thomas hier vorgetragene Lehre folgende: Der intellectus agens übt einen doppelten Einfluß auf die Phantasiebilder aus: erstens durch seine bloße Verbindung mit denselben in der Einen menschlichen Seele; und schon hierin ist eine gewisse Erleuchtung enthalten, indem die Phantasiebilder dadurch zur Abstraktion der intelligiblen Erkenntnißformen geeignet werden. Die andere Weise, in welcher der intellectus agens auf die Phantasiebilder einwirkt, besteht in einer wahren Thätigkeit, und ist diese die eigentliche Abstraktion, welcher der heilige Lehrer immer die Erleuchtung der Phantasiebilder zuschreibt[2]. Mit andern Worten: Erleuchten heißt, wenn von geistigen Dingen die Rede ist, das Object erkennbar machen. Nun macht aber der intellectus agens das Object dem intellectus possibilis erkennbar vermittelst der Abstraktion, die er an den Phantasiebildern vornimmt. Also ist diese Abstraktion eine wahre Erleuchtung. Sie kann aber sowohl in ihrem Grund als in sich selbst ihrem Wesen nach betrachtet werden. Unter dem ersten Gesichtspunkte wird

1) Qq. Disp. qu. de pot. gen. art. 2.

2) Intellectus agentis est illuminare intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. Loc. cit.

diese Erleuchtung durch die einfache Vereinigung des Phantasiebildes mit der Kraft des intellectus agens in derselben menschlichen Seele bewirkt. Betrachtet man sie aber in sich selbst so besteht sie in der Thätigkeit, welche der intellectus agens ausübt, wenn er wirklich von den Phantasiebildern die intelligiblen Erkenntnißformen abstrahirt.

Vierter Artikel.

Anwendung der allgemeinen Theorie von der Abstraktion auf die Idee des Seins.

245. Um jedoch die Gegner vollständig zu widerlegen wird es gut sein, besonders zu zeigen, wie die Idee vom Sein durch Abstraktion gebildet werden kann; denn hierin liegt die Hauptschwierigkeit. Ich werde hiezu die Principien des Rosmini selbst benützen, dessen Lehrsätzen seine Schüler gewiß nicht zu widersprechen wagen. Der berühmte Philosoph also sagt in seiner Psychologie bei Widerlegung eines Einwurfs gegen die Einheit des Menschen, der zugleich ein sinnliches und ein rationelles Erkenntnißvermögen hat, Folgendes: „Es ist zu bemerken, daß in jedem durch das Sinnesvermögen wahrgenommenen Object eine Realität sei, denn jeder Akt ist eine Realität. Allein in der durch die Sinne wahrgenommenen Realität fehlt das intelligible Licht durchaus, es geht ihr die Erkennbarkeit ab, wie die Erfahrung zeigt, denn etwas anders heißt „die durch die Sinne wahrgenommene Realität," etwas anders, „die erkannte Realität," weßhalb man dadurch, daß man sagt, eine Realität sei durch die Sinne wahrgenommen worden, die Erkennbarkeit durch die sinnliche Wahrnehmung ausschließt. Dagegen hat der Denkende die erkannte Realität zu seinem Gegenstande, denn die Vernunft kann nur Reales erkennen, und Alles was sie erkennt, ist nothwendig Realität. Das Object des Sinnesvermögens sowohl, als auch der Vernunft ist also Realität. Es findet also zwischen diesen Objecten eine Identität statt[1]."

Es ist mir nicht darum zu thun, die Haltbarkeit dieser Antwort zu prüfen; allein ich nehme daraus ein Zugeständniß von großer Bedeutung, daß nämlich in der sinnlichen Vorstellung eine Realität enthalten, und ebendeßwegen auch das Object der Sinneswahrnehmung und der intellectuellen eines und dasselbe ist. Ist also in dem durch die Sinne wahrgenommenen Objecte eine Realität, was frage ich, kann dann im Wege stehen, daß sie die Vernunft erkenne und so die Idee des Seins bilde, ohne daß es nöthig ist, sie als angeboren zu supponiren? Solange man in Abrede stellte, daß das Object der Sinneswahrnehmung eine Realität, freilich nur eine concrete, enthalte, und somit wenn nicht mit den Worten, doch mit der That sagte, daß das, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nichts sei, d. h. daß es keine Sinneswahrnehmung gebe, (denn nichts wahrnehmen ist ebensoviel als nicht wahrnehmen) sehe ich wohl ein, wie es möglich war die Gegner davon zu überzeugen, daß die Idee des Seins von den mit den Sinnen wahrgenommenen Gegenständen sich abstrahiren lasse. Jetzt aber, da man anerkennt, daß in jedem durch die Sinne

1) Psychologie, vol. I., lib. 2. c. 5. a. 5. pag. 105.

wahrgenommenen Object eine Realität enthalten ist, und auch den Grund dafür anführt, daß jeder Akt eine Realität ist; sehe ich nicht, warum man der Vernunft die Fähigkeit, in der sinnlichen Vorstellung das zu erblicken, was wirklich in derselben sich vorfindet, absprechen soll. Ist nicht etwa auch die Vernunft so beschaffen, daß sie ihr eigenthümliches Object erfasst? Ist sie nicht etwa das geistige Auge der Seele, und deßhalb im Stande, das Object zu sehen, sobald dasselbe sich ihm darbietet? Oder ist das Object nicht gegenwärtig, wenn es doch in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten ist, in derselben Seele, welcher die Vernunft angehört. Wenn ich den Klang einer Glocke vernehme, so wende ich mich alsbald nach der Seite hin, von welcher der Klang herkommt; und ist die Glocke in entsprechender Nähe, so kann ich sie auch mit den Augen sehen, während ich mit den Ohren ihr Läuten höre. Woher das? Daher, daß in demselben Gegenstand, der den Klang gibt, auch die Farbe sich findet, und ich auch die Fähigkeit zu sehen besitze. Deßgleichen, wenn in dem durch die Sinne wahrgenommenen Object eine Realität enthalten ist, und ich Vernunft, d. h. die Fähigkeit sie wahrzunehmen, besitze, was kann dann hindern, daß ich in der Sinneswahrnehmung das erkenne, was wirklich darin eingeschlossen ist, und was das eigenthümliche Object meiner Vernunft ist?

246. Man wird entgegnen, wenn auch das Object der Vernunft gegenwärtig sei, so könne sie es doch nicht erkennen, aus Mangel eines Lichtes, wodurch es ihr sichtbar werde. Deßwegen sagte auch Rosmini nicht bloß, daß in jeder Sinneswahrnehmung eine Realität enthalten ist, sondern er fügte auch sogleich hinzu, daß der durch die Sinne wahrgenommenen Realität das intelligible Licht durchaus mangle.

Die Frage dreht sich also nicht mehr um die Realität, die wir in der Sinneswahrnehmung schon gefunden haben, sondern um das Licht, welches dieselbe der Vernunft sichtbar machen soll. Fragen wir aber jetzt Rosmini selbst, welches jenes Licht sei, das den durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstand oder besser das Phantasiebild, (denn vermittelst der Phantasie wird das durch die Sinne wahrgenommene Object der Vernunft gegenwärtig gemacht) erleuchtet.

In dem zweiten Bande seines „Neuen Versuchs" sagt Rosmini folgendes: „Was bedeutet eigentlich jener metaphorische Ausdruck, Erleuchtung der Phantasiebilder? Ich glaube nicht zu irren, wenn ich, wie ich angedeutet habe, darunter die Verallgemeinerung verstehe, welches die Thätigkeit ist, durch welche bei Gelegenheit der Phantasiebilder die Ideen gebildet und die sinnlichen Dinge erkannt werden[1])." Also ist nach der Ansicht Rosmini's jene Erleuchtung, die erforderlich ist, nichts anders als die Verallgemeinerung. Freilich behauptet er später, daß diese Verallgemeinerung durch die Anwendung der angebornen Idee vom Sein auf die Phantasiebilder zu Stande komme; und dieses nennt er primitive Synthese. Allein es ist auch gewiß, daß wer aus den Grundsätzen des Gegners selbst die entgegengesetzte Lehre beweisen will, mit gutem Rechte bloß jene Behauptungen von demselben berücksichtigen kann, deren

1) Nuovo Saggio sull'origine della idee, vol. 2. sez. V. p. 2. c. 3. a. 2. Osservaz. I. Nota.

er bedarf, mit Uebergehung der andern, die ihm nicht dienen. Ja so muß er verfahren, denn nähme er Alles, so würde er seinen Gegner nicht widerlegen, sondern die Theorie desselben wiederholen. Im vorliegenden Falle kann und muß ich diesen Punkt von der angebornen Idee bei Seite lassen; denn um diese handelt es sich hier nicht; bleiben wir also bei unsrer Frage stehen.

Von Rosmini haben wir folgende drei Zugeständnisse: 1) daß in dem durch die Sinne Wahrgenommenen, oder was dasselbe ist, in dem Phantasiebild eine Realität enthalten ist; 2) daß das Phantasiebild einer Erleuchtung bedarf, um intelligibel zu werden; 3) daß diese Erleuchtung in der Verallgemeinerung besteht.

247. Was ist aber erforderlich, um aus dem Phantasiebild eine allgemeine Idee zu gewinnen? Nichts anders, als eine Abstraktionskraft, durch welche die in dem sinnlichen Objecte enthaltene Realität von den individuellen Bestimmungen, wodurch sie concret wird, losgetrennt und als reine Realität aufgefaßt werde. Die Realität so aufgefaßt, d. h. ihrer bloßen Wesenheit nach, abgesehen von jedem Einzelwesen, in dem sie concret existirt, ist das Sein im Allgemeinen. Diese Abstraktion, welche die Vernunft an dem durch die Sinne Wahrgenommenen vollbringt, um die in demselben enthaltene Realität allgemein und intelligibel zu machen, ist gerade die erforderliche Erleuchtung. Das zur Erleuchtung des Phantasiebildes nothwendige Licht ist also kein anderes, als die Abstraktions-Fähigkeit. Mit wenigen Worten: In der sinnlichen Wahrnehmung ist eine Realität enthalten, die nur noch erleuchtet werden muß, damit sie der Vernunft sichtbar werde. Diese Erleuchtung besteht in der Verallgemeinerung. Die Verallgemeinerung wird durch einfache Abstraktion erreicht. Zur Abstraktion ist nur die Abstraktionsfähigkeit erforderlich. Damit also die in der sinnlichen Wahrnehmung enthaltene Realität für die Vernunft erkennbar werde, ist nichts anders nothwendig, als eine Abstraktionsfähigkeit in unserer Seele anzuerkennen.

Keine von diesen Propositionen können die Gegner in Zweifel ziehen; nicht die erste; denn sie ist von Rosmini angenommen und muß von jedem zugelassen werden, der nicht behaupten will, daß wir durch die Sinne nichts wahrnehmen. Auch nicht die zweite; denn auch diese läßt Rosmini zu, indem er oftmals sagt, daß es ebensoviel heiße, den Ursprung der Ideen suchen, als den Ursprung der allgemeinen Begriffe suchen, und an dem oben angezogenen Orte sagt er ausdrücklich, daß die Verallgemeinerung der Akt sei, durch welchen bei Gelegenheit der Phantasiebilder die Ideen gebildet werden. Um also der hierin liegenden Folgerung aus dem Wege zu gehen, bleibt nichts anders übrig, als die dritte oder vierte Proposition zu verneinen. Allein beides ist unmöglich. Und fürwahr, daß die Verallgemeinerung bei der direkten Erkenntniß durch einfache Abstraktion entstehe, haben wir ausführlich im zweiten Kapitel dieses Buches dargethan. Daß ferner zur Abstraktion nichts anders von Seiten des Geistes erforderlich ist, als das Abstraktionsvermögen, ist ebenso gewiß, als es gewiß ist, daß jegliche Thätigkeit nichts anders in dem thätigen Subject als die entsprechende Kraft oder Fähigkeit voraussetzt. Führwahr, die Fähigkeit wird durch ihren Akt erkannt.

Aber, wird man einwenden, die Vernunft müßte doch, um an dem durch

die Sinne aufgefaßten Gegenstande die Abstraktion vollziehen zu können, denselben erst wahrnehmen, d. h. die Idee davon haben; und so würden wir uns im Cirkel bewegen.

Ich antworte hierauf: dieser Einwurf ist jenem ähnlich, der sagen wollte, um die Leuchte über ein Gemälde zu halten, das man betrachten will, müsse man zuerst dieses Gemälde selbst gesehen haben.

Allein, wird man fortfahren, wenigstens muß derjenige, der die Leuchte hält, wissen, daß an diesem bestimmten Orte ein Gemälde ist. Dasselbe ist von der Vernunft in unserm Fall zu sagen.

Ich antworte, daß das Beispiel nicht zutreffe. Wer die Leuchte an das Bild hält, muß deßhalb von der Existenz des Bildes zum Voraus unterrichtet sein, weil er durch freien Willensentschluß jenen Akt setzt. Allein wenn, während er die Leuchte in der Hand hält, das Bild von selbst, oder durch einen andern ihm vor die Augen gerückt würde, so würde er, ohne etwas davon vorher zu wissen, zu gleicher Zeit es erleuchten und sehen. Aehnlich verhält sich die Sache in unserm Falle. Die Vernunft wendet sich auf das Phantasiebild hin, nicht aus freiem Willensentschluß, sondern in Folge natürlicher Bestimmung. Das Object bietet sich von selbst ihrem Auge dar in Folge der Sinneswahrnehmung, welche gewiß demselben Menschen angehört, dem das Abstraktionsvermögen eigen ist. Hiebei sei es mir gestattet, mir wiederum die Worte Rosmini's zu Nutzen zu machen. Auf eine ähnliche Einrede, gegen seine primitive Synthese, durch welche unser Geist die angeborne Idee des Seins auf das durch die Sinne wahrgenommene Element, das ihm noch unbekannt ist, anwenden müßte, antwortet dieser Philosoph also: „Die Verallgemeinerung oder primitive Synthese ist nicht Frucht der Ueberlegung; denn sie wird vollzogen oder wenigstens unterstützt von der Natur selbst, welche mir ein Erkenntnißvermögen eingepflanzt hat, wachsam wie ein offenes Auge, das nichts unbemerkt läßt, was ihm vorkömmt, ein Erkenntnißvermögen, welches nothwendiger Weise das Sein erkennt. Und so ist es nicht schwer einzusehen, daß wenn einmal die sinnlichen Wahrnehmungen vorhanden sind, die primitive Synthese von der Seele spontan vollzogen werde; denn unsre Seele ist in Bezug auf diesen Akt schon in Thätigkeit und Bewegung durch die ihr eigenthümliche Kraft." Dieselbe Antwort gebe auch ich. Die direkte Verallgemeinerung oder die primitive Synthese ist nicht ein freier Akt; weil sie naturgemäß durch das Abstraktionsvermögen, mit dem unsere Vernunft begabt ist, vollbracht wird. Die Vernunft ist in uns immer wach: sie ist gleich dem offenen Auge, dem nichts entgeht, was in seine Nähe kommt; und hat die natürlich Beschaffenheit, die Dinge nach ihrer Natur zu sehen, d. h. in Bezug auf das Sein, das ihnen eigen ist. Und weil das Sein, insofern es in dem durch die Sinne wahrgenommenen Subject enthalten ist, individuell und concret ist, so muß die Vernunft, der gewiß nichts fehlen kann, was zum Denken nothwendig ist, vermittelst des Abstraktionsvermögens in dem Objecte die in demselben enthaltene Wesenheit von den materiellen Bestimmungen lostrennen. Deßhalb vergleicht der h. Thomas unsre Vernunft mit dem Auge derjenigen Thiere, welche in der Finsterniß sehen, indem sie aus sich selbst ein phosphorisches Licht, das sie in sich tragen, über die Gegenstände verbreiten.

248. Diese Antwort haben wir gegeben, um die Lehre des h. Thomas zu vertheidigen, der behauptet, daß das erste, was der Geist wahrnimmt, die Wesenheit des Objects sei. Allein sie ist nicht nothwendig, wenn man der Ansicht jener Scholastiker folgen will, welche behaupten, daß die Vernunft, indem sie sich auf das Phantasiebild hinwendet, zuerst dieses selbst erfaße. Denn nach dieser Theorie ist der erste Akt der Vernunft, welcher nach der Sinneswahrnehmung entsteht, das Bewußtsein der Sinneswahrnehmung, wodurch das Einzelwesen, das Object derselben ist, von der Vernunft erfaßt wird. Hierauf folgt die Abstraktion der Wesenheit des Objects von seinen individuellen Bestimmungen. Auch bei dieser Meinung bleibt es immer das Abstraktionsvermögen, welches der Vernunft ihr eigentliches Object, nämlich die Wesenheit der Dinge, enthüllt; und denoch wird dieser Akt an einem Object vollbracht, das durch Reflexion über das Phantasiebild und die Sinneswahrnehmung von der Vernunft schon erfaßt worden ist. Somit kann die bisher besprochene Einrede gegen diese Theorie gar nicht vorgebracht werden; und die Antwort wäre folgende: Damit die Abstraktion an dem durch die Sinne wahrgenommenen Objecte möglich wäre, müßte die Vernunft dasselbe zuerst wahrnehmen durch direkte Erkenntniß: nego, durch Reflexion, vermittelst der Sinneswahrnehmung, der sie alsbald sich bewußt wird: concedo. Auch hätte die Instanz, daß das Object unserer Vernunft nicht das Individuelle sein kann, dergleichen fürwahr das Phantasiebild ist, sondern das Allgemeine sein müsse, keine Kraft; denn auch hierauf wäre mit einer Distinktion zu antworten, daß dieses nämlich bei der direkten Erkenntniß gelte, in welcher das Object durch seine eigne Vorstellung erkannt wird, aber nicht bei der reflexen Erkenntniß, in welcher das Object durch das Bewußtsein wahrgenommen wird, das man von einem Akt hat, durch welchen dasselbe schon erfaßt worden ist.

Fünfter Artikel.

Erläuterung einer Stelle in der *Summa Theol.* des h. Thomas, auf die sich die Vertheidiger der angebornen Idee des Seins berufen[1]).

249. Der h. Thomas, sagen unsere Gegner, unterscheidet den actus illuminationis von dem actus abstractionis: Phantasmata illuminantur . . . et iterum ab eis species intelligibiles abstrahuntur[2]). Dieser dem actus abstractivus vorherge-

1) Der Uebersetzer läßt in diesem Artikel dem Original eine Abkürzung zu Theil werden.

2) Dicendum, quod phantasmata et *illuminantur* ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles *abstrahuntur*. *Illuminantur* quidem: quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahuntur. *Abstrahit* autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus: secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. Summa Th. I. p. q. 85. a. 1. ad 4.

hende actus illuminativus soll nun nach ihrer Meinung nichts Anders sein, als eine Synthese, kraft welcher zu der sinnlichen Particular-Empfindung die universellste Idee, die des Seins, hinzutritt. Durch diese Verbindung werde einerseits die Idee des Seins specificirt und individualisirt, andererseits aber auch die Unterscheidung der verschiedenen Ideen unter sich und von den Individuen unterschieden. Demnach bestände der actus illuminationis nicht in einer Abstraktion, sondern in der Anwendung der angebornen Idee des Sein's auf die sinnliche Wahrnehmung.

250. Dagegen bemerken wir in aller Kürze Folgendes:

I. Es ist eine beständig wiederkehrende Lehre des h. Thomas, daß der actus illuminativus unseres Geistes durch Abstraktion vor sich gehe. Hier ist dem Abstraktionsakt der Name der illuminatio nicht beigelegt, und dieß fordert eine Erklärung, aber keine solche, die seine frühere und spätere Lehre aufhebt.

II. Von allen Erklärungen ist zuerst die unserer Gegner auszuschließen, welche den der Abstraktion vorausgehenden Akt in die Anwendung der angebornen Idee des Sein's auf die sinnliche Wahrnehmung setzen. Denn der h. Thomas lehrt ja gerade in demselben Artikel, daß wir uns die universellste Idee des Seins durch Abstraktion bilden. In der Lösung des zweiten Einwurfs zählt er drei Gattungen von Wesenheiten auf, die der Geist am Sinnlichen betrachten kann, und rechnet zur dritten Gattung (der universellsten Wesenheiten) beispielsweise auch das Sein, ja er fügt ausdrücklich hinzu, daß Alles, was er eben angeführt, durch den Verstand abstrahirt werde[1]).

Und weil es der h. Thomas hier eben mit Plato zu thuen hat, so kann man auch nicht zur Reflexion seine Zuflucht nehmen und sagen, daß die allgemeinste Idee des Sein's blos als reflexe Idee durch Abstraktion gewonnen werde. In dieser Voraussetzung hätte der englische Lehrer den status quaestionis gar nicht verstanden, denn Plato kam ja auf sein System von der forma separata, um die erste Entwickelung der Ideen zu erklären.

III. Der h. Thomas lehrt also ausdrücklich, daß auch die Idee vom Sein durch Abstraktion gewonnen werde; daß sie angeboren sei, sagt er nirgendwo. Was aber unter der illuminatio phantasmatum. die in der angeführten Stelle der Abstraktion vorausgeht, zu verstehen sei, wird durch den Context außer Zweifel gesetzt. Der h. Thomas will damit nichts Anders sagen, als daß die sinnlichen Eindrücke im Menschen durch die Verbindung des sinnlichen mit dem geistigen Bestandtheil in der Identität der menschlichen Natur zu einer höhern Würde erhoben werden.

Wie der sinnliche Theil, sagt er, durch die Vereinigung mit dem Verstande an Wirksamkeit zunimmt, so gewinnt auch folgerichtig das sinnliche Bild

---

1) Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi; sicut *ens*, unum, potentia et actus et alia hujusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia. ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit, quod dictum est de duplici modo abstractionis, *omnia, quae diximus, abstrahi per intellectum*, posuit abstracta esse secundum rem. Sum. Th. I. p. q. 85 a. 1. ad 2.

im Menschen eine Fähigkeit, die es aus sich nicht hat, nämlich Object der Abstraktionskraft des Verstandes sein zu können[1]).

Der Gedanke des h. Thomas ist also kurz folgender: Der intellectus agens influirt in doppelter Weise auf die sinnliche Vorstellung. Einmal allein durch seine Vereinigung mit derselben in der Seele; und das ist schon eine Art von Erleuchtung, weil sie dadurch befähigt wird, die intelligibilia zu abstrahiren. Die andere Art besteht in einem wahrhaft aktiven Einfluß, nämlich in der formellen Abstraktion, und diese ist nach unserm Lehrer der eigentliche actus illuminativus: Intellectus agentis est illuminare intelligibilia in potentia in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu[2]).

Sechster Artikel.

Die Idee des Sein's kann wie jede andere Idee durch Abstraktion gewonnen werden.

251. Wir geben hier die positive Lösung auf den Einwurf im vorhergehenden Artikel; und zwar aus Rosmini's Principien selbst. Um auf eine gegen die Identität der empfindenden und erkennenden Seele vorgebrachte Schwierigkeit zu antworten, sagt er in seiner Psychologie: „Es ist zu beachten, daß in jeder Empfindung ein Sein vorhanden ist: denn jeder Akt ist schon ein Sein. Aber in der empfundenen Wesenheit fehlt durchaus das Licht der Erkenntniß, die Erkennbarkeit für den Verstand. Das beweist die Erfahrung, denn das empfundene Sein ist nicht das erkannte Sein, und durch diese Unterscheidung wird der Empfindung die Erkennbarkeit im höheren Sinn (cognoscibilitas) abgesprochen. Das, was erkennt, hat das erkannte Sein zu seinem Object, denn die einzige Aufgabe des Erkenntniß-Vermögens ist, das Seiende zu erkennen, und Alles, was es erkennt, ist nothwendig ein Sein. Es ist also das Object des Empfindungs-Vermögens und des Erkenntniß-Vermögens in gleicher Weise ein Sein; und sie haben deßhalb ein und dasselbe Object[3]).

252. Auf Grund dieses Geständnisses, dessen innerer Werth hier nicht näher erörtert werden soll, argumentiren wir nun folgendermaßen: Wenn in der Empfindung ein Sein ist, so steht nichts im Weg, daß es die Vernunft erfasse und so zur Idee des Seins gelange, ohne daß wir die angeborne Idee vorauszusetzen haben. Hat nicht auch der Geist die Fähigkeit, sein eigenes Object zu erfassen? Ist nicht der Geist das Auge der Seele, und deßhalb fähig, sein Object zu sehen, sobald es ihm gegenwärtig ist? Oder soll das Object nicht gegenwärtig sein, wenn es schon in der Empfindung ist, d. h. in der Seele selbst, zu der der Geist gehört? Höre ich den Schall einer Glocke, so

---

1) Illuminantur quidem quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. F. Qq. Disp. Q. De potentia generativa art. 2.

2) L. C.

3) Psychol. I. B. 2. Buch 5. K. A. 5.

wende ich mich nach der Seite, woher der Schall kömmt; und ist die Glocke in der angemessenen Entfernung, so sehe ich sie mit den Augen, während ich mit dem Ohr ihren Klang vernehme. Woher dies? Weil sich die Farbe wirklich in demselben Object vorfindet, das den Laut von sich gibt, und weil ich selbst mit Sehkraft ausgestattet bin. Gerade so hindert Nichts, daß ich durch die Empfindung angeregt, mit der Erkenntnißkraft in ihr das sehe, was der Erkenntnißkraft als Object entspricht, und was sich in ihr wirklich vorfindet, denn „in jeder Empfindung ist ein Sein?"

253. Das Object ist zwar gegenwärtig, könnte man einwenden, nichts desto weniger aber kann es der Geist nicht sehen, weil das Licht fehlt, das es sichtbar macht. Demnach fehlt es uns nicht an einem Sein, sondern wir haben nur nach dem Licht zu fragen, welches dasselbe für den Geist erkennbar, d. i. zu einem Object des Verstandes macht.

Was ist aber dieses Licht, welches auf das Phantasma, d. i. auf das durch die Empfindung gewonnene und in der Einbildungskraft festgehaltene Sinnenbild fallen soll?

Rosmini beantwortet diese Frage folgendermaßen: Ich glaube nicht zu irren, wenn ich den Ausdruck illustrari phantasmata als Verallgemeinerung fasse und also die Thätigkeit darunter verstehe, kraft welcher sich auf Grund der phantasmata Ideen bilden und sinnliche Dinge erkannt werden[1])."

Dabei nimmt er an, daß diese Verallgemeinerung in Folge der Anwendung der angebornen Idee des Seins auf das phantasmata vor sich gehe; was er primitive Synthese heißt. Fassen wir die Ansicht Rosmini's zusammen, so macht er also das Zugeständniß: I. daß in der Empfindung oder, was auf dasselbe hinausläuft, in dem phantasma, eine Wesenheit sei; II. daß der empfundene Eindruck, um verstanden zu werden, beleuchtet werden muß; III. daß diese Beleuchtung schlechthin in einer Verallgemeinerung bestehe.

254. Was ist nun erforderlich, um das in der Einbildungskraft enthaltene Bild zu verallgemeinern? Nichts weiter als eine Abstraktionskraft, welche die in der Empfindung enthaltene Wesenheit von den individualisirenden Merkmalen, durch welche sie etwas Concretes wird, frei macht und sie als reine Wesenheit auffaßt[2]). In der Empfindung ist also ein Sein; um dem Geist zu erscheinen, muß es beleuchtet sein; dies geschieht durch die Verallgemeinerung; in der einfachen Abstraktion haben wir Verallgemeinerung, und zur Abstraktion bedarf es nur einer Abstraktionskraft, und mit dieser ist demnach Alles erklärt.

Ich sehe nicht, was sich dagegen einwenden läßt. Höchstens könnte man sagen: Der Geist muß das Object in der Empfindung schon vor der Abstraktion kennen, um die Abstraktion auszuführen, muß also schon zuvor eine Idee haben.

---

1) Neuer Versuch über den Ursprung der Ideen II. B. 5. Abth. 2. Th. 3. K. 2. A. I. Anm.

2) Hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus: considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Summa Th. Theol. I. p. q. 85, a. 1. ad 1.

Das heißt aber ebensoviel als behaupten wollen: Man muß, um das Licht auf ein Gemälde fallen zu lassen zu dem Zwecke, den Gegenstand des Gemäldes zu erkennen, den Gegenstand selbst schon zuvor gesehen haben. „Aber wer das Licht darauf fallen lassen will, muß wenigstens wissen, daß ein Gemälde da sei.“ Dies ist richtig, wenn es sich um einen deliberirten Willensakt handelt; nicht aber, wenn das Gemälde von selbst und ohne daß es beabsichtigt worden wäre, in den Strahlenkreis des Lichtes fällt. In diesem Falle wird der, welcher das Licht hält, das Gemälde gleichzeitig beleuchten und wahrnehmen. Dasselbe gilt für unsern Gegenstand. „Die direkte Verallgemeinerung oder primitive Synthese, sagt auch Rosmini, ist kein deliberirter Akt, sondern von der Natur selbst hervorgebracht oder wenigstens herbeigeführt, die in mir einen aufmerksamen Wächter aufgestellt hat, einem geöffneten Auge zu vergleichen, das auf Alles Acht hat, was ringsum vor sich geht... Ist der sinnliche Eindruck da, so erfolgt die Primitivsynthese von selbst, denn die Seele ist in Bezug auf diese Thätigkeit schon von Natur aus activ und in Bewegung[1].“ Der h. Thomas vergleicht darum unsern Verstand mit dem Auge der Thiere, die im Dunkeln sehen und die Gegenstände durch ihr eigenes Licht sichtbar machen und in ihrem eigenen Lichte erkennen[2].

255. Diese Lösung verlangt die Lehre des h. Thomas, daß die Wesenheit das Erste sei, was der Verstand in Folge einer sinnlichen Wahrnehmung begreift; sie ist aber nicht einmal nöthig für jene Scholastiker, welche annehmen, daß der Verstand zuerst das imaginäre Bild erfasse. Nach ihnen ist der erste intellectuelle Akt nach der Empfindung das Bewußtwerden der Empfindung selbst, und in Folge dessen die Erkenntniß des empfundenen Einzeldings, welches das Object der Empfindung ist. Erst darauf folgt die Abstraktion. Aber auch hier offenbart die Abstraktion dem Geist sein ihm eigenthümliches Object, d. h. die Wesenheit der Dinge, obwohl dieser Akt an einem Gegenstande vorgenommen wird, der vom Geiste bereits durch die Reflexion über das phantasma aufgenommen ist. Die Anhänger dieser Meinung müßten also auf den obigen Einwurf antworten, daß der Geist vor der Abstraktion wohl eine reflexe, aber keine direkte Kenntniß von dem Object haben müsse. Zur reflexen Kenntniß ist aber keine allgemeine Idee und darum keine Abstraktion nöthig. Denn nur die direkte Erkenntniß erfaßt das Object in der eigenen Idee, die reflexe dagegen durch das Bewußtsein von einem Akt, der das Object schon aufgenommen hat.

Siebenter Artikel.

Der h. Thomas hält die angeborne Idee vom Sein nicht für das Licht der Vernunft.

256. Einmüthig bestreben sich die Anhänger des rosminianischen Systems den h. Thomas auf ihre Seite zu ziehen, indem sie zu beweisen suchen, daß das angeborne Licht der Vernunft, von dem er so oft spricht, nichts Anderes sei, als

1) Ibid. Kap. 4. Art. 2.

2) Disp. Quaestio de anima. art. 5.

die angeborne Idee vom Sein. In einer Darstellung der Parallele zwischen dem Licht des körperlichen und des intellectuellen Auges ist mit vielem Scharfsinn Alles zusammengestellt, was sich für diese Behauptung sagen läßt. Wir beschränken uns hierauf.

Der anonyme Verfasser stellt folgenden Hauptsatz auf: „Was ist dieses angeborne unauslöschbare Licht, das uns erleuchtet und uns der Wesenheit nach vernünftig macht? Nach dem h. Thomas, den wir uns zum Wegweiser und Lehrmeister gewählt haben, ist dieses Licht des Sein schlechthin, das Sein als solches und nichts weiter[1])." Den Beweis beginnt er dann mit folgendem Princip: Das Licht der Vernunft oder des Verstandes ist nach dem h. Thomas der intellectus agens[2]). Die Hauptaufgabe ist nun zu zeigen, daß der h. Thomas den intellectus agens für das ens commune halte.

Zuerst führt der Autor einige Texte auf, in denen gesagt wird, daß das Sein schlechthin das Object des Verstandes sei[3]), sodann sagt er[4]) daß nach dem h. Thomas das Sein schlechthin indeterminirt sei und schließt endlich: „Gerade so ist das ideale Sein...." Es steht also nach der Lehre des h. Thomas fest, daß dieses Sein das eigenthümliche, beständige Object und das wahrhaft formale Princip des Verstandes sei. Aber das formale Princip, die constitutive Form des Verstandes ist eben das Licht der Vernunft. Dieses Licht ist also das Sein im Allgemeinen[5]).

257. Fürs Erste ist es nun aber nicht richtig, daß dem allgemeinen Sein beim h. Thomas alle die Merkmale zukommen, welche unsere Gegner dem idealen Sein zuschreiben. Ferner sagt der h. Thomas wohl, daß das Sein im Allgemeinen das eigenthümliche Object des Verstandes sei, aber nirgends, daß es dessen beständiges Object sei. Er lehrt vielmehr, daß der Verstand nicht immer denke, also gar kein beständiges Object habe. Endlich ist hinsichtlich des formalen Princips zu bemerken, das sich das Object, weil es den Akt specifizirt, zwar auf eine Art von formalen Ursachen zurückführen läßt[6]); und in

1) La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto. Parallelo osservato da F. P. V. Venedig 1857. pag. 13.

2) Pag. 5. Uns scheint der h. Thomas unter Licht der Vernunft die ganze intellectuelle Kraft zu verstehen — Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur — (Summa th. I. p. q. 12. a. 2.); so daß auch die Prämissen in Bezug auf den Folgesatz und Alles was in dem Verstand in ursächlichem Verhältniß zur Erkenntniß der Wahrheit steht, Licht heißen können. — Lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est, quam quaedam manifestatio veritatis. Ibid. q. 106. a. 1.

3) Objectum intellectus est ens vel verum commune (Summa th. I. p. q. 55. a. 1.). Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis (q. 79. a. 7.). Intellectus est apprehensio entis et veri universalis (q. 82. a. 4.). Primum principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus (Summa th. 1, 21. q. 9. a. 1.

4) Summa th. I. p. q. 3. a. 4.

5) Pag. 15.

6) Objectum movet determinando actum ad modum principii formalis. Sum. th. 1, 21. q. 9. a. 3.

dieser Auffassung äußere Form des Aktes genannt werden kann, aber niemals innere oder das Wesen constituirende Form. Mit unserer Frage hat es aber nichts zu schaffen, ob das Sein, weil es Object des Verstandes ist, in einem gewissen Sinne dessen Form genannt werden könne; es handelt sich nur darum, ob das Sein gerade jene Form sei, die der h. Thomas intellectus agens nennt. Und es hätte bewiesen werden müssen, daß der h. Thomas unter intellectus agens ein objectives Formalprincip verstehe und nicht ein subjectives, d. h. eine Kraft und Fähigkeit der Seele.

Den andern Beweis hat der Anonymus also formulirt: Das Sein ist nach dem h. Thomas das erste intelligibile für uns, und auf ihm ruht das Contradictionsprincip, das hinwieder das Fundament aller andern Principien ist. Hiefür wird folgende Stelle des h. Thomas angeführt: Da die Erkenntniß der ersten Principien ein Akt ist, der nothwendig aus der Wesenheit des Menschen hervorgeht, so müssen alle Menschen jene Fähigkeit in sich haben, welche das Princip einer derartigen Action ist und diese Fähigkeit ist der intellectus agens[1])! Daraus folgert dann der Autor, daß also beim h. Thomas das Sein im Allgemeinen der intellectus agens sei. Aber offenbar folgt vielmehr das Gegentheil davon. Denn wenn das Sein das erste Erkenntnißobject, und eine allen Menschen gemeinsame Fähigkeit das Princip oder die Grundursache der Thätigkeit ist, durch welche die primitiven Erkenntnißobjecte verstanden werden, so ist es nicht möglich diese Fähigkeit mit dem Sein zu identificiren, ohne das Princip der Action mit dem Terminus derselben zu vermengen. Dasselbe gilt von den übrigen Stellen, in welchen der h. Thomas beharrlich behauptet, daß die Grundprincipien durch den intellectus agens erkannt werden, nie aber, daß er selbst ein Grundprincip sei oder unter die prima intelligibilia gehöre.

Nach der Lehre des h. Thomas, sagt unser Anonymus im letzten Argument, ist das Licht des Verstandes immer eine Wahrheit; und demnach ist der intellectus agens, der eben jenes Licht ist, eine Wahrheit, die allgemeinste Wahrheit, nämlich die Idee vom Sein.

Darauf haben wir vor Allem zu erwiedern, daß in den von ihm angeführten Stellen nicht gesagt ist, daß das Licht eine Wahrheit, sondern eine Offenbarung der Wahrheit, oder noch besser nach der Auffassung des h. Thomas, die in tausend Stellen ausgesprochen ist, eine die Wahrheit offenbarende Kraft sei. Doch geben wir gern zu, daß man eine Wahrheit in Bezug auf andere von ihr abgeleitete Wahrheiten, Licht nennen könne, wie es auch der h. Thomas hie und da thue. Danach kann man die Idee vom Sein mit Rücksicht auf das Contradictionsprincip, und dieses mit Rücksicht auf andere Principien Licht nennen; aber dies beweist doch nicht, daß die Idee vom Sein der intellectus agens sei. Denn wenn man es auch Licht nennen kann, so ist es doch nicht jenes angeborne Licht, das eine Fähigkeit im menschlichen Geiste selbst ausmacht.

---

1) Cognoscere prima intelligibilia est actus consequens speciem humanam. Unde oportet, quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium hujus actionis, et haec est virtus intellectus agentis. Summa th. I. p. q. 79. a. 5.

258. Es ist nicht schwer, aus dem h. Thomas das Gegentheil zu beweisen, daß nämlich der intellectus agens nicht das Sein im Allgemeinen sei.

I. Der intellectus agens ist uns angeboren — lumen naturale, nobis inditum; — nicht so die Idee des Sein's: denn der Verstand ist Anfangs zu jeder Idee blos in Potenz[1]).

II. Der h. Thomas bemerkt zu der Stelle, wo Aristoteles den intellectus agens einen habitus nennt, daß einige durch die Zweideutigkeit des Ausdruckes getäuscht, den intellectus agens mit dem habitus der Principien verwechselt hätten, was durchaus unzuläßig sei[2]). Denn der habitus principiorum setzt die Kenntniß von Subject und Prädicat der Principien voraus, so daß der intellectus agens, wenn er der habitus principiorum wäre, nicht mehr die Erkenntnißform von Allem sein könnte. Der h. Thomas versteht also unter intellectus agens jene Kraft die alles Erkennbare erkannt macht; dazu gehört aber auch das Sein und kann darum mit dem intellectus agens nicht identificirt werden.

III. Zudem wiederholt der h. Thomas ausdrücklich, daß die Idee des Sein's vom intellectus agens durch Abstraktion gebildet werde[3]). Das abstrahirende Princip kann aber doch nicht mit dem Abstrahirten, mit dem terminus der Action identificirt werden?

IV. Nach dem h. Thomas ist es nicht der intellectus agens, sondern der intellectus possibilis, dem die Idee und der intellectuelle Akt angehört[4]). Die Intuition des Seins, die gewiß ein intellectueller Akt ist, gehört somit gar nicht zum intellectus agens und kann noch viel weniger mit ihm identificirt werden.

V. Beide, der intellectus agens und possibilis, sind Fähigkeiten der Seele[5]). Das Sein schlechthin ist aber blos Object der Erkenntniß.

VI. Unsere Gegner wollen, daß das ideale Sein das Allererste sei, was wir erkennen, und das Mittel, wodurch wir in die Kenntniß aller übrigen Dinge eingeführt werden. Nun aber lehrt der h. Thomas von dem Lichte der Vernunft

---

1) Intellectus quo anima intelligit, non habet aliquos species sibi naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species *omnes*. Summa th. I. p. q. 84. a. 3.

2) Hujus autem verbi occasione quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu, qui est habitus principiorum; quod esse non potest. quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua jam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu. In III. De anima lect. 10.

3) *Primae conceptiones* intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.... sicut *ratio entis* et unius et hujusmodi. (De Magistro a. 1.) Quamvis illa, quae sunt in genere prima eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum etc. (Opusc. 63. Super Boëthium de Trinitate).

4) Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit. Opusc. 42. de Potentiis animae.

5) Intellectus agens est potentia animae (Ibid.) — Intellectus agens et intellectus possibilis sunt partes animae vel potentiae. (In III. de anima lect. X.).

gerade das Gegentheil. Dies uns angeborne Licht der Vernunft, heißt es bei ihm, ist nicht das erste Object unserer Erkenntniß, und dient uns zur Erkenntniß der Dinge nicht als eine zu erkennende Wahrheit, die die Erkenntnißvermittelung zur Aufgabe hätte, sondern als eine Fähigkeit, die alle Dinge erkennbar macht[1]). Zugleich ist an derselben Stelle unter die prima cognita, zu denen das Licht der Vernunft nicht gehört, beispielsweise wieder das Sein gezählt. Das Licht der Vernunft ist eben eine in die Seele eingegossene Kraft, nicht eine Kenntniß; und diese Kraft geht von der ersten Kraft und von dem höchsten Object der Vernunft aus, die Gott ist, der aber diesen Einfluß nicht als Object, sondern als Ursache ausübt[2]).

In der Summa kehrt derselbe Gedanke wieder in folgendem Argument a minori ad majus: Das angeborne Licht des Verstandes ist für uns nicht Object direkter Erkenntniß, sondern blos das Organ zur selben: und darum ist Gott noch viel weniger das erste Object unserer Erkenntniß[3]). Das ideale Sein ist aber eben das, was erkannt und zwar zuerst erkannt wird und deßhalb mit dem geistigen Lichte des Menschen nicht zu verwechseln.

Achter Artikel.

Einige weitere hieher gehörige Bemerkungen.

259. Unser Anonymus behandelt noch einige Punkte in seiner Schrift, die für unsern Gegenstand nicht ohne Interesse sind und unsere Beachtung verdienen.

I. Der h. Thomas gebraucht sehr häufig den bildlichen Ausdruck: Licht des Verstandes. Aber unser Gegner urgirt dasselbe offenbar allzu stark, wenn er ungefähr folgenden Syllogismus aufstellt: Nach dem h. Thomas ist das Licht der Vernunft dem materiellen Lichte ähnlich; das materielle Licht ist aber ein Object des Auges, das wenn es auf verschiedene Körper fällt, sich in mannigfaltige Farben vertheilt. In ähnlicher Weise gilt dies also auch von dem Lichte der Vernunft in Bezug auf die Ideen. Offenbar ist es beinahe immer eine mißliche Sache, aus einem bildlichen Ausdruck einen Beweis zu führen; und noch mißlicher die Ansicht eines Philosophen aus den von ihm gebrauchten Tropen erklären zu wollen. Auch haben wir gar nicht nöthig, zu Metaphern unsere Zuflucht zu nehmen. Der h. Thomas erklärt uns ohne Bild und Figur, wie das Licht des Verstandes aufzufassen sei. Er hält es nicht für das erste Object

---

1) Nec tamen oportet, quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum: non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili, quod sit medium cognitionis, sed sicut eo, quod facit alia cognoscibilia. Opusc. 68. super Boëthium de Trinitate.

2) Non oportet quod primum intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum, ut intelligatur, sed ut praestet intelligendi virtutem. Ibid.

3) Cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut, quod intelligitur, sed sicut, quo intelligitur; multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur. Summa th. I. p. q. 88. a. 3. ad 1.

der Erkenntniß, sondern für eine einfache Kraft oder Fähigkeit des Geistes, dessen Thätigkeit darin besteht, uns die Wesenheit der Dinge erkennbar zu machen und zwar durch Abstraktion der individualisirenden und concreten Eigenthümlichkeiten an den materiellen Dingen 1).

Zudem erklärt der h. Thomas noch ausdrücklich 2), daß diese Analogie nicht vollkommen zutreffe und läßt es namentlich unentschieden, ob die Nothwendigkeit des geistigen und des materiellen Lichtes aus demselben Grunde fließe, oder nicht 3); er benützt beide Lichttheorien, die damals bekannt waren, um seinen Vergleich zu beleuchten, obwohl er die eine der andern vorzieht 4) und gibt dadurch zu verstehen, daß der Vergleich nicht allzu streng zu nehmen sei.

II. Der Autor wünscht zu wissen, welches das geistige Auge, und welches das geistige Licht sei. Darauf ist mit dem h. Thomas in der Hand ganz leicht zu antworten. Das Auge ist der intellectus possibilis, nämlich jene geistige Fähigkeit, die die Bestimmung hat, die Idee in sich aufzunehmen, den Erkenntnißakt aus sich hervorzubringen und Subject des Erkennens zu sein 5). Das Licht dagegen ist der intellectus agens, der mit der Abstraktion zuerst die Phantasmen beleuchtet, sie dem Geiste zugänglich macht und dem intellectus

---

1) Virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Summa th. I. p. q. 79. a. 3.

2) Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius, ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et hoc significat Aristoteles. Quaestio de Anima a. 4. ad 4.

3) Quidam dicunt, quod lumen requiritur ad visum, *ut faciat colores actu visibiles:* et secundum hoc similiter requiritur et *propter idem* intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios lumen requiritur ad videndum non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed *ut medium fiat actu lucidum:* et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem luminis, ostenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed *non propter idem.* Ibid. ad 2.

4) De lumine est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum quantum ad hoc, quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum, quasi color non ex seipso sit visibilis sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere cum dicit in II. De Anima, quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt *et melius,* quod lumen necessarium est ad videndum, in quantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum in actu. Unde philosophus dicit in III. De Anima, quod color est motivus lucidi secundum actum. (Quaestio de Anima ibid.) Lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore. Summa th. I. p. q. 12. a 6. ad 1.

5) Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit; et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiae. Opusc. de Potentiis animae.

possibilis sein Object, nämlich die Wesenheit der Dinge aufdeckt[1]). Diese zwei Kräfte sind also Auge und Licht; und dabei ist kein Subjectivismus zu befürchten, weil dieses Licht nach dem h. Thomas sich nicht ins Object transformirt, sondern dasselbe blos enthüllt; nichts mittheilt, sondern nur etwas beseitigt. Der Anonymus möchte den intellectus agens zum Licht und Auge zugleich stempeln. „Der Akt also, sagt er, in dem die Seele das mit ihr nothwendiger Weise verbundene Licht schaut, das mit seinem beständigen Glanze die Seele fort und fort in diesem essentiellen und primitiven Erkenntnißakt erhält, ist der *intellectus agens;* die von diesem ersten Akte abstammende Fähigkeit, die Einzeldinge zu erkennen, ist dann der intellectus possibilis[2])." Das steht aber in offenbarem Widerspruch mit der Lehre des h. Thomas. Er stellt es in Abrede, daß der erste intellectuelle Akt im Schauen des uns angebornen Lichtes selbst bestehe, schreibt dem intellectus agens gar keine Intuition zu, sondern hält ihn für die Kraft, die die imaginären Bilder beleuchtet, setzt den ersten Akt des menschlichen Geistes in die Analyse nnd nicht in die Synthese und rechnet es ausdrücklich zu den Funktionen des intellectus possibilis, über die universellen und nicht über die Einzeldinge Betrachtungen und Urtheile anzustellen[3]).

Der Autor will aus dem h. Thomas nachweisen, daß das erste Object unserer Erkenntniß das Sein nach rosminianischer Auffassung sei. Aber die Texte, auf die er sich beruft, beweisen eher das Gegentheil. So z. B. folgende Stelle:

„Das Object unserer Erkenntniß ist etwas Gemeinsames, nämlich das Sein, das Wesen." Aus dem aufgestellten Grundsatz schließt dann der h. Thomas, daß der Verstand auch seinen eigenen Akt erkenne, und setzt hinzu, daß diese Erkenntniß aus der Betrachtung, daß das erste Object unserer Erkenntniß nicht jede beliebige, sondern die aus den materiellen Dingen gewonnene sei[4]). Was aber Rosmini unter Sein versteht, müßte schon a priori uns gegeben sein, und ganz andere Eigenschaften haben.

Ferner soll bewiesen werden, daß dieses Licht der Vernunft nach dem h. Thomas ein göttliches Licht sei. Dafür werden wohl Stellen angeführt, in welchen es eine Nachbildung und Theilhaftigkeit an dem göttlichen Lichte, aber keine einzige, wo es ein göttliches Licht genannt wird. Auch die unvernünftigen Wesen sind Nachbildungen Gottes[5]) — können wir sie deßhalb göttlich nennen? Wie der Name Gottes im eigentlichen Sinne Gott allein zukömmt, so ist es auch

---

1) Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. Summa th. I. p. q. 54. a. 4. ad 2.

2) Num. 11.

3) Sic ergo actio intellectus agentis, quae est *abstrahere* universale, est actio hujus hominis; sicut et *considerare* vel *judicare* de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Quaestio de spirituali creatura art. 10.

4) Nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus. Summa th. q. 87 a. 3. ad 1.

5) Quaelibet res imitatur aliquo modo deum. Quaest. de scientia dei art. I.

mit dem Beweis göttlich. Der h. Thomas nennt das Licht der Vernunft nicht nur nicht göttlich, sondern heißt es geradezu ein geschaffenes Licht.

III. In der Folge frägt unser Autor, ob bei dem h. Thomas auch die Ideen Object unserer Vernunft seien. Aber es handelt sich nicht darum, ob die Ideen im Allgemeinen Object unserer Erkenntniß seien, was Niemand in Abrede stellt, sondern ob sie Object direkter Erkenntniß seien. Der h. Thomas sieht auch die Ideen als species intelligibiles an, aber bloß für die reflexe Erkenntniß. In der direkten Erkenntniß sind die Ideen niemals das, was erkannt wird, sondern das, wodurch erkannt wird; sie sind Mittel zu der Erkenntniß, deren Object die von ihnen repräsentirte Wesenheit ist. Unser Gegner will dagegen durchaus, daß die Idee auch in der direkten Erkenntniß das sei, was erkannt wird; um dann sagen zu können: die Ideen sind nicht in den Dingen, sondern im Geiste, so daß das, was erkannt wird, nicht das durch Abstraktion erfaßte Sein der Dinge selbst, sondern irgend eine Natur des Geistes wäre. Der h. Thomas hält das Object der einzelnen Wissenschaften auch zugleich für das Object der Erkenntniß. Die Wissenschaften beschäftigen sich aber mit den Dingen selbst und nicht mit den Ideen, durch die wir die Dinge erkennen. Die Ideologie allein ist eine Wissenschaft der Reflexion, in der die Ideen selbst als Existenzen betrachtet werden. Damit aber der Erkenntnißakt immanent sei und bleibe, ist es nicht nöthig, daß sich das Object substantiell mit dem Geiste verbinde, sondern es reicht schon hin, wenn diese Vereinigung mittels einer Nachbildung geschieht und diese Nachbildung ist die Idee, die der h. Thomas stets als Aehnlichkeit des erkannten Gegenstandes definirt. Durch sie erkennt der Geist das Sein der Dinge im Abstrakten, d. h. insofern es auf ihre Wesenheit Bezug hat. Darum ist die Idee non id quod intelligitur, sondern id quo intelligitur, so lange von direktem Erkennen die Rede ist. Id quod intelligitur ist die durch die Idee sichtbar gewordene und erkannte Natur und Wesenheit; die Idee ist die im Geist reproducirte forma objecti. Sie hat zwar eine geistige Subsistenz, von der wir aber bei direktem Erkennen ganz absehen. Höchst auffallend ist es, zum Beweise, daß die Ideen die erkannten Wesenheiten selbst seien, bloß Stellen anzuführen, wo es heißt, daß die Idee eine Aehnlichkeit mit dem erkannten Wesen, die ideale Repräsentation der Natur der Dinge sei, von denen wir imaginäre Vorstellungen haben, mit Hinweglassung aller unterscheidenden Merkmale[2]). Denn wenn die Idee eine Verähnlichung oder Repräsentation der Natur oder Wesenheit ist, wir aber bei unserm Erkennen nicht eine Aehnlichkeit, sondern die Wesenheit selbst an und für sich, nämlich die innern charakteristischen Merkmale der Wesenheit erken-

---

1) Objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem (durch die Idee) sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum, in quod primo fertur ejus visio. Quaestio de mente a. 4. ad 1. Der h. Thomas bezeichnet mit „Idee" das ideale Bild im Geiste des Künstlers, das er nach Außen verwirklichen will; die speculative Idee dagegen nennt er species intelligibilis.

2) Species intelligibilis est similitudo rei intellectae; est repraesentiva eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei; est similitudo naturae absque iis, quae ipsam distinguunt etc. Pag. 93.

nen, so kann doch nach dem h. Thomas das von uns erfaßte Object nicht die Idee selbst sein, sondern nur das, was sie ausdrückt. Sonst müßte man den sonderbaren Satz aufstellen, Etwas erkennen heiße eben so viel als das Ebenbild davon erkennen.

Der Autor stellt noch die weitere Frage, wie der Geist in den Wesen die Idee finden könne. Unsere Antwort darauf ist: Nach dem Sprachgebrauch ist wohl das Sein, aber nicht die Idee in dem Wesen zu finden. Das Sein aber, das wir durch die Idee in dem Abstrahirten erkennen, finden wir in den Wesen, weil es Gott dorthin gesetzt hat.

Unser Gegner läßt aber lieber den Geist selbst die Idee in die Phantasmen setzen und sie dann auffinden[1]). So scheint es mir bei dem Spiel der Kinder zuzugehen, die Etwas verbergen, um dann das Vergnügen zu haben, sagen zu können, daß sie es wieder gefunden haben. Wenn der Verstand aus sich die Idee setzt und die Idee das Intelligible ist: so wird die Wissenschaft reines Produkt unseres Geistes und beschäftigt sich mit Dingen, die von uns geschaffen oder gesetzt, aber nicht von uns entdeckt sind.

IV. Unser Anonymus will ferner behaupten, daß unsere Sinne in keiner Weise erkennen; und nimmt, um sich gegen den h. Thomas zu vertheidigen, der den Sinnen ein Erkennen zueignet, zu folgenden Erklärungen seine Zuflucht. 1) Die Zeit des h. Thomas steht in der Erforschung und Analyse der psychologischen Thatsachen weit hinter der Gegenwart zurück[2]). 2) Diese Redeweise des h. Thomas ist unexakt und metaphorisch zu nehmen[3]). 3) Sonst müßte man den Sinnen alle andern Thätigkeiten zueignen, die ihnen der h. Thomas beimißt[4]).

Wir geben gern zu, was von der Erfahrungswissenschaft der Alten gesagt wird, einer Wissenschaft, die ihre Fortschritte anhaltender und wiederholter Beobachtung äußerer Erscheinungen und der Erfindung ausgezeichneter Instrumente verdankt; aber dies findet bei psychologischen Forschungen keineswegs statt, da diese bloß durch die Betrachtung des Seelenlebens bedingt ist. Die erste mußte zur Zeit des h. Thomas nothwendig unvollkommen sein und darum halten wir es in der Physik und Chemie mit der Neuzeit. Die Psychologie dagegen konnte in jener Zeit um so vollkommener sein, je mehr die Geister damals der Spekulation ergeben waren. Erst unter Cartesius wurde die Psychologie baufällig und unter Kant eine Ruine.

Rosmini versichert uns, daß der h. Thomas nichts mehr liebte, als beim eigentlichen Sinn der Worte zu bleiben. Darum ist es zu verwundern, daß ihm ein Anhänger dieser Schule plötzlich ein ununterbrochenes Wortspiel mit Metaphern vorwirft. Prüft man doch alle möglichen Stellen, so wird das Resultat immer sein, daß der h. Thomas dem Sinn und mithin auch den Thieren eine wahre Kenntniß mit allen nöthigen Erfordernissen beilegt.

---

1) Pagg. 34 u. 39.

2) Pag. 65.

3) Pag. 64.

4) Pag. 65.

Die unterscheidenden Merkmale zwischen dem Verstand und den Sinnen, die unser Gegner aufzählt, sind richtig; aber daraus, daß diese nicht harmonisch gleich laufen, folgt keineswegs, daß sinnliche Wahrnehmung nicht unter die allgemeinste Art der Erkenntniß gerechnet werden könne. Freilich können wir mittels unserer Sinne nicht erkennen, wenn darunter bloß das intellectuelle Erkennen zu verstehen ist. Wozu aber diese Beschränkung der ausgedehnten Bedeutung dieses Wortes? Solche Veränderungen der Wortbedeutung öffnen oft den Weg zu veränderten Theorien. Wenn wir ohne Mißstand den allgemeinen Begriff von Leben in vegetatives, animalisches und intellectuelles theilen, warum sollte auch nicht das sensitive und intellectuelle Erkennen unter einer generischen Bezeichnung zusammengefaßt werden können, ohne beides mit einander zu verwechseln.

Endlich können wir ohne alles Bedenken all die Akte zulassen, die der h. Thomas dem Empfindungsvermögen zutheilt, sofern man sie wie er auffaßt und erklärt. Wir wollen diesen Gegenstand an seiner Stelle behandeln und zeigen, welch wichtigen Aufklärungen die Ideen des h. Thomas über den Unterschied der animalen und rationellen Natur geben, an deren Stelle Cartesius und seine Anhänger ein chaotisches Wirrwar gesetzt haben. Ich begnüge mich hier mit Einem Punkte. Der h. Thomas theilt den Thieren eine Art von Urtheil zu, erklärt aber zugleich, daß er kein Urtheil meine, das aus freier Reflexionskraft oder aus der Gegenüberstellung von Subject und Prädikat hervorgeht, sondern ein Urtheil im uneigentlichen Sinne, das er ein natürliches nennt, weil es aus dem unfreiwilligen Instinkt entspringt und in der concreten Wahrnehmung eines complexen Objects besteht[1]). Auf dieses Resultat kam aber die moderne Philosophie nach vielem Schwanken zuletzt auch wieder zurück. Der Anonymus meint, in der Psychologie sei es am besten gerathen, das Sensitive lieber zu viel als zu wenig herabzusetzen. Damit könnte man zuletzt aber selbst gezwungen werden, die Thiere zu vernünftigen Geschöpfen zu machen. Was zu viel und was zu wenig ist, ist falsch und kann der Wissenschaft nie zum Heile dienen.

V. Schließlich will der Autor den Satz aufstellen, daß nach dem h. Thomas das Licht der Vernunft in allen Menschen numerisch Ein und dasselbe sei[2]). Und doch ist nichts bestimmter, als daß gerade dies der Punkt ist, um den er mit den arabischen Philosophen immer zu streiten hatte, die gerade dasselbe anstrebten, wenngleich sie das Licht der Vernunft nicht in die Idee des Seins, sondern in eine abgesonderte Intelligenz verlegten. Wie oft schärft der h. Thomas ein, daß das Licht der Vernunft (intellectus agens) ein Vermögen der Seele und in dem einzelnen Menschen numerisch unterschieden und vervielfacht sei[3])!

---

1) Quaedam agunt judicio sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis videns lupum, hunc esse fugiendum naturali judicio et non libero; quia non ex collatione sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Summa th. 1. p. q. 83, a. 1.

2) Pag. 88. u. f.

3) Lux autem ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum. Quaestio de Spirituali creatura art. 10.

Klarer konnte der h. Thomas seine Meinung hierüber nicht aussprechen, als er es in der Summa thut, und wir führen diese Stelle um so lieber an, als sie zugleich Zeugniß ablegt, wie es um die Beweise unseres Gegners steht, da er außer dieser Stelle beinahe nichts für sich vorzubringen weiß. Die Stelle lautet also: „Die Erkenntniß der prima intelligibilia ist eine Mitgift der menschlichen Natur. Darum haben alle Menschen gemeinschaftlichen Antheil an der Kraft, die das Princip des Erkenntnißaktes enthält, und diese ist eine Fähigkeit des intellectus agens. Sie darf (muß) aber nicht in Allen numerisch ein und dieselbe Kraft sein." Hier haben wir das Gegentheil von dem, was unser Gegner will. Er stützt sich aber auf die folgenden Worte: „Diese Kraft, die das Princip jenes Erkenntnißaktes enthält, muß jedoch von Einem Princip herstammen[1])." Aber diese Worte beweisen, selbst ohne Rücksicht auf den Context, noch nichts. Denn wenn auch das Princip Eins ist, von dem jene Kraft ausgeht, so haben wir noch lange nicht in allen ein und dasselbe wesentliche Licht. Ziehen wir aber den unmittelbaren Context zu Rath, so ergibt sich klar und deutlich unsere Auslegung der thomistischen Lehre. „Somit beweist also jene Uebereinstimmung der Menschen in der Erkenntniß der prima intelligibilia die Einheit der abgesonderten Vernunft, die Plato mit der Sonne, nicht aber die Einheit des intellectus agens, den Aristoteles mit dem Lichte vergleicht[2])." Und was ist jener intellectus separatus? Im vorausgehenden Artikel hatte sich der h. Thomas bereits darüber ausgesprochen. Ihm ist der vom menschlichen Geiste unterschiedene, für sich bestehende Verstand nach dem Zeugnisse unsers Glaubens Gott selbst, der Schöpfer der Seelen[3]). Aus der obigen Stelle muß man also wohl auf die Einheit Gottes zurückkommen, darf aber durchaus nicht auf die Einheit des uns angeborenen Lichtes schließen, wenn man nicht nebenbei statuiren will, daß jenes Licht Gott selbst sei.

---

1) Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet, quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium hujus actionis; et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet, quod sit eadem numero in omnibus. Oportet tamen, quod ab uno principio derivetur. Summa theol. 1. p. q. 79. a. 5. ad 3.

2) Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini. Ibid.

3) Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse deus, qui est creator animae. Summa theol. 1. p. q. 79, a. 4. in corp.

Siebentes Kapitel.

Ueber den Entwicklungsprozeß der menschlichen Erkenntniß.

Es ist nicht meine Absicht, das angegebene Thema in diesem Kapitel ausführlich zu behandeln. Dazu würde ein dicker Band nicht hinreichen, geschweige denn wenige Artikel. Ich will blos einige Hauptpunkte kurz berühren, die als Grundlinien für ein Werk gelten könnten, dem nachher ein Anderer mit mehr Kraft und Muth, als ich habe, und durch selbstständige Forschung in den Werken des großen Meisters von Aquin, Gestalt und Farbe geben kann.

Erster Artikel.

Die erste Thätigkeit unseres Geistes ist die Analyse und nicht die Synthese.

260. Die aufgestellte Behauptung ist in Wahrheit nur ein einfaches Corollar der bisherigen Auseinandersetzungen. Denn wenn der erste Akt unseres Geistes in der direkten Erkenntniß des Wahren das Auffassen eines Wesens ist, und wenn die Wesenheit von uns nicht unmittelbar, sondern nur durch Abstraktion von dem sinnlich Wahrgenommenen begriffen werden kann: so sieht jeder ein, daß das erste Werk unserer Seele nichts Anderes sein kann, als eine Absonderung, eine Analyse. Nichts desto weniger scheint es nicht überflüssig, hier in Kürze Einiges zu wiederholen; denn dies ist eben der Punkt, der die Theorie des h. Thomas bis in die Wurzel hinein von allen Doktrinen eines falschen Spiritualismus abgrenzt, die in unsern Tagen aus dem deutschen Criticismus entsprungen sind.

Kant hat das Princip aufgestellt, daß man in den Objecten unseres Denkens die Materie von der Form unterscheiden müsse, und verstand unter Materie ein von den Sinnen unterbreitetes Element, unter Form das durch die Energie des Geistes hinzugekommene Element. Darum will er auch — da ja Nichts erkannt wird, außer insofern es aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt ist — daß die erste Thätigkeit unseres Geistes eine Synthese sei, durch welche diese Zusammensetzung zu Stande kömmt. Die Philosophen, welche das Verkehrte, das in diesem Princip versteckt ist, nicht merkten, klatschten Beifall zu der kostbaren Erfindung, zogen es gar nicht weiter in Zweifel, daß der Geist damit

beginne, dem sinnlich wahrgenommenen Object eine in uns a priori gelegene Form anzupassen, und verlegten nunmehr ihre Sorgfalt einzig darauf, deren Beschaffenheit und Ursprung zu erforschen. Ich sagte, daß diese Philosophen das Verkehrte gar nicht merkten, weil sie nicht einsahen, daß man auf diese Weise darauf hinauskam, das Buch der Natur, das uns von Gott gegeben ist, um Das zu lesen, was er uns aufgeschrieben, in ein leeres Schreibheft zu verwandeln, in das wir die Worte eintragen sollten, die zu lesen seien. Denn wenn der menschliche Geist kein Object erkennt, er hätte es denn in eine Form gekleidet, die er schon zum Voraus innehat, so sieht er in den Dingen nichts Anderes, als das eigene Werk, denn selbst das, was von Außen her ist, fällt nicht in dessen Gesichtskreis, außer nach der bloßen Erscheinung, die eben das Resultat der vom Geiste selbst ergänzten Form ist. In diesem Falle ist der Geist mit einem Auge zu vergleichen, dessen Oberhäutchen in eine Farbentinktur getaucht worden. Offenbar sieht so ein Auge die Gegenstände nicht anders, als in der Färbung, mit der es selbst colorirt ist. Käme somit der Mensch nicht auf einem andern Wege auf den Grund dieser falschen Erscheinung, so hielte er Das für eine reelle Eigenschaft, was in Wirklichkeit nichts Anderes ist, als eine subjective Täuschung. Und dies ist beim kantischen und jedem beliebigen System der Fall, das die Erkenntniß durch angeborne Formen erklärt, die der Verstand dem Object anpaßt, um es dadurch unserer Erkenntniß zugänglich zu machen. Der transcendentale Idealismus wird eine unausweichbare Folge eines solchen Princips sein.

261. Auch wird man dieser unseligen Folgerung dadurch nicht aus dem Wege gehen können, daß man sagt, diese Form sei nicht vielfach, sondern es sei nur Eine und zwar ihrer Natur nach eine objective. Denn daß es Eine ist, hebt deren Aufgabe noch nicht auf, sich über das Object herzumachen und es der Erkenntniß nur insoweit vorzuzeigen, als es von ihr bekleidet ist; und wenn man sie objectiv nennt, so ist das eine Phrase, die durchaus nicht hinreicht, die innere Beschaffenheit zu ändern. Und wahrhaftig, woher sollte man denn wissen, daß diese Form der objectiven Wirklichkeit der Dinge entspricht? Vielleicht daher, weil sie uns das Sein als reell erscheinen läßt? Aber gerade dies schreibt Kant seinen Formen zu, und gerade hierin liegt die transcendentale Illusion, zu der sie führen. Oder vielleicht, weil diese Form uns von Gott eingegossen ist, während die kantianischen allein auf Grund und Boden unseres Geistes wachsen? Das hieße aber zur Wahrhaftigkeit Gottes seine Zuflucht nehmen, wie Cartesius wollte, und führt doch nicht zum Zwecke, denn Gott selbst würde ja von uns vermittelst eben dieser Form erkannt, da sie das erste und beständige Object unseres Denkens und das einzige Mittel zu jeglicher Erkenntniß ist. Und somit wäre auch in dem Begriff, welchen wir uns durch diese Form von Gott bilden, die Wirkung der erwähnten transcendentalen Täuschung zu befürchten. Und deßhalb waren die Scharfsinnigsten unter denen, welche von dem kantianischen Princip der primitiven Synthese als unantastbarer Grundlage ausgingen, der Ansicht, daß sie dem Ideealismus, von dem sie sich allenthalben umgeben und gebannt sahen, auf keine andere Weise ausweichen könnten, als durch die Identificirung dieser angebornen Form mit den ewigen vorbildlichen Ideen des

göttlichen Geistes, oder noch besser mit Gott selbst in dem Schöpfungsmoment. So führte Kant's System nothwendig zur Erneuerung des Ontologismus nach Gioberti's Form; und wer diese Consequenz abweist, und doch jene Prämisse annimmt, der kämpft vergebens gegen die Nothwendigkeit der Logik.

262. Statt also jenes kantianische Princip wie eine herrliche Erfindung mit offenen Armen zu empfangen, hätten unsere Philosophen vernünftiger gehandelt, dasselbe genauer zu prüfen. Kant wurde zu diesem Extrem gebracht, weil er sonst die Nothwendigkeit und die Universalität nicht zu erkären wußte, die er in unserer aprioristischen Erkenntniß vorfand. Außer der Kenntniß des Faktums, die, weil auf Erfahrung allein gestützt, immer partikulärer und contingenter Natur ist, fand er in uns ein vom Faktum unabhängiges Wissen, das mit dem Charakter des Universellen und Nothwendigen gezeichnet erscheint. Wenn ich sage, jede Wirkung setze eine Ursache voraus, so behaupte ich eine Wahrheit, die die Unmöglichkeit des Gegentheils ausspricht, nicht blos diesen oder jenen Fall, sondern alle auf einmal umfaßt. Nun bemerkt Kant, wenn er den Ursprung dieser Erkenntniß aufsucht, ganz richtig, daß man ihn in der einfachen thatsächlichen Erfahrung nicht finden könne; denn Thatsachen können auch anders sein, als sie wirklich sind, und dehnen sich nur auf eine bestimmte Reihe von Fällen aus, die für sich kein Recht geben, von den nicht untersuchten Fällen dasselbe zu denken. Also, fuhr er fort, muß man die Erfahrung verlassen und in uns eine andere Erkenntnißquelle anerkennen, die mit den sinnlichen Wahrnehmungen Nichts zu schaffen hat. Diese wird uns die formelle Seite von jedem Object aufschließen; denn ich kann keinen Satz aussprechen, ohne daß universelle und nothwendige Relationen dabei sind.

263. Kant betrachtete in den geschaffenen Dingen, wie man leicht sehen kann, blos die Existenz, um die Wesenheit (essentia) kümmerte er sich gar nicht. Er gerieth in Plato's Abweg, der von den alten Naturforschern denselben Grundsatz acceptirte, daß nämlich in den Dingen des Weltalls nichts als Fluß und Veränderung sei, ohne irgend eine Beständigkeit und Dauer. Um also die Unveränderlichkeit in unserer Erkenntniß zu erklären, verfiel er auf abgesonderte Formen, von denen die Ideen in uns direkt abstammen.

Nun aber ist in den geschaffenen Dingen außer der veränderlichen Existenz die unveränderliche Wesenheit zu betrachten. Das Sprossen einer Pflanze in einem Garten ist eine contingente Sache; aber daß diese Pflanze das Wesen der Pflanze nicht haben kann, ohne mit vegetativer Kraft versehen und von den Mineralien unterschieden zu sein, ist innere Nothwendigkeit dieser Natur, die, so lange sie ist und fortbesteht, sich selbst nicht ablegen kann. Ebenso ist es eine zufällige Sache, daß der Professor der Mathematik ein Dreieck auf die Tafel zeichne; aber daß er, wenn er mit drei Linien einen Raum abgrenzt, nur drei Winkel haben könne, deren Summe zwei Rechtecken gleich ist, und daß das abgegrenzte Flächenmaß die Hälfte von dem sei, welches ein Viereck mit derselben Basis und Höhe einschließt, das ist so nothwendig, so daß das Gegentheil unmöglich ist. Der letzte Grund davon ist, weil jedes Ding ein Abbild der göttlichen Idee ist, die göttliche Idee ist aber an und für sich unveränderlich, weil

sie auf das Sein Gottes selbst gestützt ist[1]). In den Geschöpfen ist also zugleich mit der Zufälligkeit des Existirens die Nothwendigkeit der Wesenheit gegeben, an der sie Gott eben deßhalb participiren läßt, damit sie dadurch auf eine mehr oder minder unvollkommene Weise Aehnlichkeit bekämen. Das Wesen also, welches dazu bestimmt ist, diese Wesenheiten aufzufassen und in sich einen Begriff davon zu bilden, kann nicht umhin, zugleich auch diese Nothwendigkeit auszudrücken, die zu den wesentlichen Eigenschaften der Essenz gehört.

Von der Erkenntniß dieser Nothwendigkeit auf die Betrachtung der Universalität ist der Uebergang ganz leicht. Denn wer einmal erkennt, daß die innersten Merkmale einer Wesenheit nothwendig sind und daß eines das andere nothwendig mit sich bringt, der erkennt auch consequentermaßen, daß sich an ihr, wo immer sie vorhanden ist, dieselben Merkmale mit denselben Wechselbeziehungen bewahrheiten müssen.

264. Es kommen also jene Philosophen allein in Verlegenheit, die nothwendige und allgemeine Anwendung unserer Begriffe zu erklären, welche dem Menschen die Erkenntniß der Wesenheit absprechen. Und logisch können dies nur die Sensualisten thuen, d. h. diejenigen, welche in uns ein von dem sensus unterschiedenes Erkenntnißvermögen nicht anerkennen. Denn das Erkenntnißvermögen hat als ihr eigenthümliches Object die Wesenheit, wie die Sehkraft als eigenthümliches Object das Licht hat. Das Erkenntnißvermögen ist eine Potenz, die von Natur aus dazu bestimmt ist, die innersten Seinsgründe der Dinge aufzufassen. Der Name Erkenntniß, sagt der h. Thomas, schließt die innerste Kenntniß in sich; und dies wird jedem klar, der betrachtet, wie sich der Verstand von den Sinnen unterscheidet. Die Sinne fassen die Thatsache allein auf mit Beziehung auf einige äußere Eigenschaften; aber die intellectuelle Kenntniß durchdringt das Wesen derselben Thatsache, da ja das Object des Verstandes das Das—was—ist der Dinge ist[2]). Es geht in uns eine Veränderung vor, wenn uns z. B. ein neuer Wärmegrad berührt. Die Empfindungskraft

---

1) Es ist etwas Anderes zu sagen, der letzte Grund der Unveränderlichkeit der Wesenheiten sei ihre Uebereinstimmung mit den göttlichen Urbildern; und etwas Anderes zu sagen, daß man jene Unveränderlichkeit nicht erkennen könne, ohne diese Uebereinstimmung zu kennen. Die Ontologisten verwechseln das Eine mit dem Andern und meinen daher, die Wahrheit könne von uns in ihrer Unveränderlichkeit nicht erkannt werden, wenn nicht zuvor Gott selbst oder wenigstens dessen ewige Urbilder erkannt seien. Das heißt behaupten, man könne keine Wirkung zu Gesicht bekommen, ohne zuvor die Ursache gesehen zu haben. Die Essenz ist ein wahres Sein und bezüglich der constitutiven Merkmale unveränderlich. So zeigt sie sich uns, und wenn wir hinterher nach dem Grunde dieser ihrer Unveränderlichkeit forschen, so finden wir ihn in der Uebereinstimmung mit der göttlichen Idee. Das ist aber eine Frucht der Untersuchung, nicht eines einfachen (unmittelbaren) Schauens.

2) Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere quasi intus legere, et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est. Summ. Th. 22, q. 8, a. 1.

fühlt eine Wärme, die sie zuvor nicht gefühlt hat. Aber daß diese Wärme der Uebergang von einem Zustand in einen andern sei, die Nachfolge eines Aktes auf eine Potenz sei, daß es Etwas sei, was zu sein anfängt, und zwar als Modifikation eines Subjectes zu sein anfängt, das Alles wird nicht von der Sinneskraft, sondern von dem Verstand erfaßt. Dasselbe gilt von unendlich vielen andern Beispielen, wo der Verstand, während der Sinn eine Thatsache empfindet, eine Essenz sieht.

Aber muß nicht diese Essenz dem Verstand vergegenwärtigt werden? Ohne Zweifel und zwar wird sie ihm in dem von dem Sinn empfundenen Faktum selbst vergegenwärtigt, da ja derselbe Mensch, der sensitiv ist, auch intellectuell ist, und dasselbe Ding, das existirt, auch eine Essenz hat. Ich gehe in einen Garten, rieche den angenehmsten Wohlgeruch, wende mich nach der Seite, wo er herkömmt und sehe ein üppiges Jasminspallier. Woher dies? Weil die Farbe, das Gesichtsobject, wahrhaft in den Blumen ist, und ich mit Sehkraft ausgerüstet bin. Ist nun in dem von den Sinnen wahrgenommenen Faktum eine Wesenheit oder nicht? Sagt man nein, so stellt man die thörichte Absurdität auf, daß Etwas sei, ohne das zu haben, wodurch es ist: z. B. eine Dreieck ohne das, was ein Dreieck ausmacht; eine ausgedehnte Größe ohne das, was die Ausdehnung ausmacht; ein lebendes Wesen ohne das, worin das Leben besteht. Gibt man aber zu, daß sich die Wesenheit in der Thatsache vorfindet, so muß das Subject, welches das Eine wahrnimmt, offenbar auch das Andere wahrnehmen, wenn es mit Verstand begabt ist, der von Haus aus die Essenz zu seinem Object hat, gerade so wie das Gesicht die Farbe und das Gehör den Schall.

Wendet man ein, daß die Essenz, in jenem Factum concret geworden, nicht begriffen werden kann, wenn sie sich nicht von den sonderheitlichen Bestimmungen von Raum und Zeit frei macht, die sie in ihrer materiellen Existenz veränderlich machen: so ist dies auch richtig, beweist aber nichts Anderes, als die Aufschrift dieses Artikels, daß nämlich das erste Werk der Thätigkeit des Geistes eine Analyse sein muß, insofern der Verstand das Object modo suo aufgreift, nämlich unter einem allgemeinen Gesichtspunkt, auf das Sein desselben allein sein Augenmerk richtet und nicht auf die von dessen concreter Subsistenz bedingte Sinnsweise. Jede thätige Kraft ist in ihren Wirkungen von Gesetzen geleitet, die der eigenen Natur innewohnen. So ist der Gefühlssinn in den Thieren, die Lebenskraft in den Pflanzen, die Bewegung in den todten Körpern nach festen Normen regulirt. Ebenso wird auch der Verstand in seinen Auffassungen von bestimmten Gesetzen geleitet. Er ist ein geistiges Vermögen, kann also das Object nicht direkt ergreifen, wenn er nicht von den der materiellen Individualität eigenthümlichen Merkmalen absieht, die einzig und allein den niedern Potenzen entsprechen, nämlich den sinnlichen, welche, weil sie organisch sind, das Object nicht anders ergreifen als in Proportion zu den von dem Object in den Organen hervorgebrachten Eindrücken.

265. Hier zeigt sich auch die Zweideutigkeit, deren sich Kant schuldig machte, und die jene beibehalten, welche es nicht über sich bringen können, seine verführerischen und gefährlichen Wege ganz und gar aufzugeben. In einem Sinne

kann man sagen, daß die Form unserer Begriffe vom Geiste mitgetheilt werde; insofern man nämlich unter Form die bloße Auffassungsweise versteht, die sich auf Seite des Subjectes hält. Aber ganz fälschlich adoptirte man diese Redeweise, sobald man unter Form ein für das Object integrirendes Element versteht. In diesem Sinne kann die Form kein Ausfluß des Geistes sein, sondern muß vom Object selbst ausgehen, denn die nothwendigen Prädikate der Dinge gehören zu der Wesenheit, und die Wesenheit ist wie gesagt in dem Object, und weil sie in dem Object ist, wird sie vom Verstande wahrgenommen. Anderseits steht nichts im Wege, daß sie durch Abstraktion betrachtet werde, mit Weglassung der concreten Individualität, die sie in den vom Sinne erfaßten Einzelheiten hat; denn dies hat mit den innern constitutiven Bestimmungen des Objects Nichts zu schaffen, sondern bezieht sich ausschließlich auf das Gesetz, das die Wirkungsfähigkeit des Subjects normirt. Das ist auch der Grund, daß der Geist diese Betrachtungsweise nicht auf das Object selbst überträgt und nicht beim Erfassen des Objectes das Object selbst mit der Abstraktion verwechselt, unter welcher er es sich vorstellt. Das hieße die subjective Form des contemplativen Aktes in den objectiven Seinsgrund des betrachteten Gegenstandes verkehren, und deßhalb wäre die Erkenntniß falsch. Aber der Verstand macht es nicht so: er schaut die Wesenheit, ohne ihr die abstrakte Art und Weise seines Schauens zuzuschreiben und hält sich blos an Das, was zur Wesenheit als solcher gehört, d. h. er richtet seinen Blick allein auf die constitutiven Eigenthümlichkeiten des gegebenen Seins, ohne auf die individuellen Kennzeichen, die diesem oder jenem einzelnen Subjecte eigen sind, Acht zu geben. Und das kann der Verstand thun, weil die Abstraktion der Wesenheit nicht aus einem innern Grunde herrührt, sondern aus dem relativen Zustand, in dem sie sich befindet. Für die Wesenheit ist es gleichgültig, ob sie im reellen oder ideellen Zustande sei. Von Ewigkeit her war sie im göttlichen Geiste und hier war sie nicht blos universell, sondern participirte durch den göttlichen intellectuellen Akt an dem Leben Gottes selbst. Durch die Schöpfung wurde sie in sich selbst gesetzt d. h. in den reellen Zustand und unterlag sofort der der materiellen Subsistenz eigenthümlichen Theilbarkeit und Beschränkung. Durch unsere Erkenntniß wird sie wieder in den ideellen Zustand versetzt und nimmt deßhalb in Betracht der Beschaffenheit des Subjects die jenem Zustande eigenthümliche Seinsweise an, mit Ablegung alles Dessen, was concret macht und der reellen Welt angehört. Aber dies macht blos die Existenzweise der Wesenheit verschieden, nicht aber die Grundzüge, welche sie als solche constituiren.

Damit sodann die Essenz in unserm Geiste in einer gewissen Weise ihre primitive Physiognomie annehme, der analog, welche sie im Geiste Gottes hatte, wird weiter Nichts erfordert, als daß unser Verstand im Stande sei, sie ideal in sich aufzunehmen, oder was dasselbe ist, als daß er wahrhaftig ein intellectuelles Vermögen sei; denn es ist unmöglich, daß das Erkenntnißvermögen sein Object nicht ideell aufnehme, da nämlich jeder geschaffene Geist eine Aehnlichkeit mit dem göttlichen Geiste hat, so muß er auch in ähnlicher Weise das Object in sich fassen, wie es im göttlichen Geiste ist.

Kurz gefaßt: um das Object mit den Merkmalen der Nothwendigkeit und

Allgemeinheit zu erkennen, ist es genug, die Wesenheit aufzufassen; denn die Wesenheit als solche ist unveränderlich und kann deßhalb unter einem universellen, allen gemeinschaftlichen Standpunkt betrachtet werden. Die Wesenheit ist wirklich in den Dingen, wenngleich unter veränderlicher Existenz concret geworden. Der Verstand ist von Natur aus auf die Erkenntniß der Wesenheit angewiesen, als seinem eigenthümlichen und hauptsächlichen Object, und hat durch seine Vereinigung mit dem Sinn, welcher den concreten Gegenstand wahrnimmt, diese Wesenheit in Wahrheit gegenwärtig. Das Einzige, was überdies erfordert wird, ist, daß der Verstand die Wesenheit auf seine Art erfasse, nämlich abstrahirend, indem er sie von allen individuellen Eigenthümlichkeiten ablöst, durch die sie in ihrer realen Subsistenz concret geworden. Dies geschieht durch eine Analyse und sie ist deßhalb das erste Werk unserer Verstandesthätigkeit.

Zweiter Artikel.

Ueber die Auffassung der Wesenheit.

266. Der Name Wesenheit drückt, wie das Wort selbst andeutet, das Abstrakte vom Wesen aus und bezeichnet Das, wodurch Etwas das ist, was es ist. So sagt man, daß ein vernunftbegabter Organismus (animal rationale) die Wesenheit des Menschen sei, weil gerade darin das Sein besteht, welches den Menschen ausmacht[1]). Weil man durch die Erklärung der Wesenheit auf die Frage Antwort gibt: Was ist es? oder auf die Frage, welche die Definition der Sache verlangt, so wird die Wesenheit auch noch Quidditas (Washeit) genannt[2]). Man pflegt sie auch Form zu nennen, insofern man unter Form die innere Vollkommenheit, in der Etwas sein Bestehen hat[3]), und man heißt sie auch wohl Natur, insofern die Wesenheit sich auf die Wirkungsfähigkeit bezieht[4]). Endlich können wir beifügen, daß man sie auch (ratio) Grundbegriff, insofern man unter Grundbegriff alles Das versteht, was der Verstand begreift oder begreifen kann.

Hieraus sieht man, daß Etwas in der Weise, in welcher es am Sein Antheil hat, ebenso an der Wesenheit participire; und dasselbe gilt von den andern Benennungen. Uebrigens darf man ja nicht glauben, daß es, um die Wesenheit aufzufassen, schon genug sei, Etwas wie immer aufzufassen,

---

1) Essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse. S. Thom. de ente et essentia c. 1.

2) Quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel species, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res; inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Ibid.

3) Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei. Ibid.

4) Nomen autem naturae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem. Ibid.

da ja das Object als einfache Thatsache aufgenommen werden kann, wie es bei der sinnlichen Kenntnißnahme der Fall ist, durch die man Etwas gewahr wird, ohne zu wissen, was es ist. Etwas Anderes ist die Ausdehnung einer Sache und etwas Anderes ihre Wesenheit [1]; der Sinn sieht das Fleisch, aber der Verstand allein begreift dessen Wesenheit [2]. Um die Wesenheit zu begreifen, bedarf es einer das gegenwärtige Object durchdringenden Potenz; was nur beim Verstand eintritt [3]. Und weil der menschliche Verstand im Zustand des gegenwärtigen Lebens dem Sinnlichen zugekehrt ist, mit dessen Betrachtung unsere Kenntniß den Anfang nimmt, so folgt, daß dessen erstes und unmittelbares Object die Wesenheit der materiellen und körperlichen Creaturen sei [4].

267. Nicht alle Wesenheiten, auch die der sinnlich wahrnehmbaren Objecte sind uns unmittelbar bekannt; vielmehr haben wir sehr oft, um sie zu entdecken, eine Beweisführung nöthig. Dies ist der Fall, so oft wir uns gezwungen sehen, auf dem Wege der Folgerung und analytischen Untersuchung die Definition der Sache zu suchen, um die es sich handelt [5]. Und dies thuen wir hauptsächlich in der Erforschung der specifischen Wesenheit der Substanzen, die wir im gegenwärtigen Leben nicht anders begreifen, als aus ihren Wirkungen und Eigenschaften. Ja oft bringen wir es nicht einmal durch die Untersuchung dazu, die ganze Wesenheit der Substanz, die wir erforschen, distinkt zu erkennen, weil, wenn wir auch die Gattung kennen lernen, die besondere Eigenthümlichkeit verborgen bleibt, so daß wir dann dieses Wesen von den andern durch den bloßen Complex der accidentellen Eigenschaften unterscheiden müssen [6]. So z. B. definiren wir das Gold und unterscheiden es von anderm Metall durch die ihm eigenen Kennzeichen der Geschmeidigkeit, des Glanzes, Gewichtes u. s. w.

So wahr dies sein mag, jedenfalls ist es unbezweifelt, daß uns viele Wesenheiten auf die eine oder andere Weise wahrhaft bekannt sind: sonst wäre es mit der menschlichen Wissenschaft aus. Unter diesen müssen uns einige durch sich selbst bekannt sein, da es unmöglich ist, ins Unendliche fortzuschreiten, was doch eine nothwendige Folge wäre, wenn alle durch Folgerungen entdeckt werden müßten. Solche Wesenheiten sind jene, welche dem Geiste auf der Stelle klar vorliegen, bei denen

---

1) Aliud est magnitudo et quod quid est ejus. S. Thom. in III. de anima lect. VIII.

2) Potentia sensitiva cognoscitur caro, potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis. Ibid.

3) Solus intellectus apprehendit essentias rerum. S. Thom. Summa theol. q. 57, a. 1. ad 2.

4) Primum, quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis; quae est nostri intellectus objectum, ut multoties dictum est. S. Thom. Summa theol. 1 p. q. 89, a. 3.

5) Componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo et demonstrando definitionem investigamus. S. Thom. ibid. q. 58, a. 5.

6) Quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas. S. Thom. Qq disp. 9. de potentia a. 2. ad 5.

das Bedürfniß einer rationellen Untersuchung nicht da ist, sondern schon die einfache Hinwendung des Geistes oder doch ganz gewiß die direkt aufgefaßte Analyse hinreicht, um sie wenigstens auf eine unvollkommene Weise zu definiren, und dennoch gut genug, um sie von Andern zu unterscheiden. Um klar zu verstehen, worin das Leben bestehe, müssen philosophische Untersuchungen angestellt werden; dagegen begreift Jeder, ohne lange hin und her zu denken und weiß sogleich anzugeben, wenigstens in confuser Weise, was Bewegung oder Ruhe ist, Einheit oder Zahl, Substanz oder Accidens oder andere Objecte unmittelbaren Verständnisses.

268. Die Wesenheiten oder Seinsgründe in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten, seien sie nun unmittelbar oder mittelbar erkannt, können dreierlei Art sein. Denn einige sind der Art, daß sie nicht bloß in ihrer realen Existenz den Stoff (materia) nothwendig haben, sondern auch in ihrem objectiven Begriff denselben nicht ablegen können. Das ist der Fall bei der Idee vom Körper, von der Pflanze, Thier und ähnlichen, mit denen sich die Naturwissenschaften beschäftigen; denn mag man den unorganischen oder organischen Körper betrachten, so kann man doch den Stoff als Moment der Wesenheit dabei nicht bei Seite setzen. Andere kann man ohne den Begriff des Stoffes denken, aber sie können in der realen Weltordnung ohne ihn nicht existiren, wie Figur und Zahl, die die Mathematik behandelt. Endlich gibt es noch andere Wesen, die nicht allein in ihrem Begriff den Stoff nicht miteinschließen, sondern ihn nicht einmal zu ihrer realen Existenz nöthig haben, wie der Begriff von Wesen, Substanz, Akt, Potenz u. v. a.; die vereint mit den abgesonderten Formen das Object der Metaphysik bilden[1]).

269. Es ist klar, daß man nicht allein die beiden ersten Gattungen von Wesenheiten, sondern auch die letzten von materiellen Dingen abstrahiren kann; denn sie bewahrheiten sich thatsächilch in ihnen, da jeder Körper gerade dadurch, daß er Körper ist, auch ein Wesen, eine Substanz ist, an dem Akt Antheil hat und zu andern Vollkommenheiten in Potenz ist. Der einzige Vorrang dieser Wesenheiten besteht darin, daß sie transcendental sind, weil sie, obgleich sie in

1) Sciendum quod quaedam sunt, quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt, quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem, ut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est, quod in ejus definitione cadat materia sensibilis: est enim simum nasus curvus: et talia sunt omnia naturalia, ut homo et lapis. Curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibilis, tamen in ejus definitione materia sensibilis non cadit. Et talia sunt omnia mathematica ut numerus, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt, quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia ut substantia, potentia et actus et ipsum eus. De his igitur est Metaphysica. De his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est Mathematica. De his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis quae Physica dicitur. S. Thom. in lib. I. Physicor. lect. 1.

der Materie sind, in ihrem Begriff dennoch dadurch über sie hinausgehen, daß sie sich auch in andern ganz unkörperlichen Seinsweisen bewähren, so daß wir, um sie zu begreifen, nicht einmal reflektirend an materielles Sein zu denken brauchen. So kann ich bei Betrachtung eines Objects, z. B. eines Steines, einer Pflanze, die Grundursache des Seins, des substantiellen Seins, des einheitlichen Seins abstrahiren, je nachdem ich es betrachte entweder insofern es ist, oder insofern es in sich selbst Bestand hat, oder insofern es in der eigenen Sonderstellung von allen übrigen Dingen getrennt ist. Man kann diese Begriffe, obgleich sie anfangs durch eine an sinnlich wahrnehmbaren Objecten vorgenommene Abstraktion entstanden sind, doch nachher bezüglich der Merkmale ihres innern Gehaltes in sich selbst betrachten und unter diesem Gesichtspunkt erscheinen sie dem Geiste nicht mehr an den Kreis der Körperwelt gebunden, sondern dehnen sich auf Alles aus, was an realer Subsistenz Theil haben kann.

Dritter Artikel.

Bei der mittelbaren Auffassung der Wesenheiten beginnt unser Geist mit den allgemeineren Begriffen.

270. In welcher Ordnung aber verfährt die menschliche Vernunft bei der Abstraktion der Wesenheiten, welche ihr durch die Sinne dargestellt werden? Sie beginnt mit den allgemeineren; und der h. Thomas gibt den Grund dafür an. Alles, sagt er, was aus dem Zustande des Vermögens in den der Thätigkeit übergeht, gelangt zuerst nur zu einem unvollendeten Akt, welcher zwischen dem Vermögen und der vollen Aktualität in der Mitte liegt. Nun ist aber unsere Vernunft nicht von vornherein im Besitze ihrer Erkenntnisse, sondern erhält dieselben, vom Zustande des bloßen Vermögens zur Aktualität übergehend. Die Erkenntniß wird ferner dadurch vollendet, daß das Object mit aller Bestimmtheit aufgefaßt wird. Mithin wird die erste Erkenntniß eine solche sein, wodurch jenes mit weniger Bestimmtheit aufgefaßt wird; derart aber sind die allgemeineren Begriffe; denn je allgemeiner eine Erkenntniß ist, desto weniger ist sie bestimmt in Bezug auf die Einzeldinge, von denen sie absieht, und von denen sie nur die gemeinschaftlichen Merkmale darstellt. Deßhalb kann diese Erkenntniß noch mehr vervollständigt werden, durch Hinzufügung der besonderen Eigenschaften des Objects [1].

---

1) Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in autem, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medium inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa; per quam distincte et determinate res noscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia... Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam... Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi; sicut cognoscere animal

Dieses Gesetz unserer Vernunft, wonach dieselbe bei ihrer Erkenntniß von den allgemeineren Begriffen zu den weniger allgemeinen voranschreiten muß, wird auch durch einen gewissen Charakter der Sprache bestätigt; welche als äußere Kundgebung des Gedankens, die Beschaffenheit und die Entwicklung von jenem andeutet. Je unvollkommener die Sprachen sind, desto reicher sind sie an Worten, welche Begriffe von Gattungen und Arten ausdrücken. Sie bezeichnen gewöhnlich mit einem einzigen Ausdrucke verschiedenartige Dinge; was eben daher kommt, daß die Völker, welche sich jener Sprachen bedienen, auf einer niederen Stufe geistiger Bildung stehen, und die verschiedenen Merkmale, wodurch die Wesen sich von einander unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten vermögen; sondern die Dinge nur in Bezug auf das, worin sie einander ähnlich sind, betrachten, und als solche mit den Worten benennen. Je gebildeter dagegen eine Nation ist, desto reicher ist ihre Sprache; so daß sie für jede Nuance eines Objects einen besonderen Ausdruck besitzt. Dieses beweist, daß mit dem Fortschritt in der Bildung die genauere Unterscheidung der Begriffe Hand in Hand geht; diese aber geht natürlicher Weise auch in die Sprache über. So erklärt sich der Reichthum und die Ausdehnung der griechischen wie auch der italienischen Sprache, welche wenigstens rücksichtlich der rationellen Wissenschaften und der schönen Literatur eine große Feinheit erlangt hat.

271. Mit Recht bemerkt daher der h. Thomas, daß dieselbe Ordnung auch in der sinnlichen Erkenntniß, aus welcher die intellectuelle entspringt, stattfindet. Denn haben auch die Sinne das Einzelwesen zum Object, so erfassen sie es dennoch anfangs durch mehr allgemeine Merkmale, und erst nachher durch weniger allgemeine. So z. B. nehmen sie einen Menschen zuerst als Körper wahr, dann als ein lebendes Wesen, endlich als einen Menschen. Der Grund hievon ist derselbe, der oben angegeben wurde; weil nämlich auch das sinnliche Erkenntnißvermögen aus dem Zustand der Potenz zu dem der Aktualität übergeht, und somit auf ähnliche Weise wie die Vernunft sich entwickelt[1]).

Dieses zeigt der heilige Lehrer auch durch das Beispiel von den kleinen Kindern, welche mit dem Worte „Vater oder Papa" alle Leuten anrufen. Dies kömmt daher, daß sie ihren wahren Vater anfänglich nicht einmal nach den besonderen Gesichtszügen von den andern Menschen unterscheiden, und so verwechseln sie ihn mit jedem, der ihnen zu Gesichte kommt[2]). Hieraus folgert der heilige Lehrer, daß sowohl die Vernunft, als die Sinne von der Erkenntniß des Allge-

---

indistincte est cognoscere in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est si comparamus quodcumque magis universale ad minus universale 1. S. Thom, Summa theol. 1. p. q. 85, a. 3.

1) Quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Ibid.

2) Puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguit hunc hominum ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres posterius autem determinant unumquemque. Ibid.

meineren zu der des weniger Allgemeinen voranschreitet; obgleich die erstere es durch abstrakte und allgemeine Begriffe, die letztere in concreter und individueller Weise auffassen[1]).

272. Aus dieser Lehre folgt offenbar, daß die erste Idee, welche in uns entsteht, die Idee des Seins ist[2]). Denn ist es einmal Gesetz unseres Geistes, bei seiner Entwicklung mit der Wahrnehmung der allgemeineren Begriffe zu beginnen, und von diesen zu den minder allgemeinen überzugehen, dann ist es klar, daß der erste Begriff, welchen er bildet, der allgemeinste ist, nämlich der des Seins; so daß alles Andere nur vermittelst einer Bestimmung der Idee des Seins erkannt wird[3]).

273. Dieses ist jedoch nur von der ersten Entwicklung der Vernunft zu verstehen, nicht von jeglichem Akt, den sie später setzt. Denn haben wir einmal Ideen gewonnen, so brauchen wir in den einzelnen Fällen, in denen wir uns derselben bedienen wollen, nicht immer wieder mit der allgemeinsten Idee des Seins zu beginnen. Dieses läuft, wie mir scheint, der Lehre des h. Thomas ganz zuwider; denn er wiederholt an mehreren Stellen, daß das, was die Sinne in materieller und concreter Weise wahrnehmen, von der Vernunft in abstrakter und immaterieller Weise erkannt wird[4]). Wenn ich also z. B. eine Hyacinthe oder eine Lilie mit allen ihren Eigenschaften wahrnehme, so wird die Vernunft sogleich die spezifische Idee abstrahiren und braucht nicht zuerst die Idee des Seins, dann die der Substanz, des Körpers u. s. w. auf sie anzuwenden. Auch dasselbe oben angeführte Beispiel vom unmündigen Kinde, welches jeden Mann mit seinem Vater verwechselt, scheint diese Behauptung zu bestätigen. Denn wenn der h. Thomas daraus, daß das Kind durch die Vernunft seinen Vater von den andern Menschen unterscheiden kann, den Schluß zieht, daß das Kind auch durch die Sinne jene Differenzen nicht wahrnimmt, sondern nur unbestimmt, wiewohl in concreter Weise seinen Vater erkennt: so heißt dieses soviel, als daß dem heiligen Lehrer zufolge die Aehnlichkeit zwischen der Vernunft und den Sinnen derartig sei, daß die erstere zwar von Natur aus ihre erste Entwicklung mit den allgemeinen Begriffen beginnen muß, jedoch nur insofern diesem Gesetze unterworfen bleibt, als auch die Sinne in der concreten Wahrnehmung mit unbestimmteren und allgemeineren Formen anfangen. Wenn also im Gegentheil das Einzelding durch die Sinne deutlich und bestimmt nach den specifischen Eigenschaf-

---

1) Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium; sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis.

2) Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter. S. Thomas. Quaest. d. verit. a. 1.

3) Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens; unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiat ex additione ad ens. Summa theol. 1. p. q. 94, art. 2.

4) Id quod cognoscit sensus materialiter et concrete (quod est cognoscere singulare) hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale. Summa theol. 1. p. q. 86. a. 1.

ten aufgefaßt wird, dann muß auch die Vernunft alsbald den allgemeinen specifischen Begriff bilden; besonders wenn es sich darum handelt, nicht zum erstenmale eine Idee zu gewinnen, sondern eine schon früher erworbene, die man habituell besitzt, zurückzurufen.

Um nun aber zu schließen, so scheint mir die Ansicht des h. Thomas diese zu sein, daß wir nämlich bei der ersten Entwicklung unseres Erkenntnißvermögens und bei der primitiven Bildung von Begriffen zwar mit den allgemeineren anfangen müssen, um dann zu den weniger allgemeinen allmälig überzugehen; jedoch in der Folge, wo es sich um den Gebrauch schon erworbener Begriffe handelt, den umgekehrten Weg gehen; insofern wir sogleich mit der specifischen Idee beginnen, und nur auf dem Wege der Analyse zu den allgemeineren zurückgehen, bis wir zur allgemeinsten Idee, der des Seins gelangen. Somit wird diese allgemeine Idee des Seins bei der direkten Erkenntniß uns der erste Terminus unserer Thätigkeit sein, bei der reflexen dagegen der letzte; indem wir Schritt für Schritt zu ihr aufsteigen durch die Entfernung aller Bestimmungen, die sie in den concreten Wesen hat.

Die Texte ferner, worin der heilige Lehrer sagt, daß der Begriff des Seins in jeder Wahrnehmung eingeschlossen sei, müssen von einem virtualen Einschließen, nicht von einem formalen verstanden werden; gerade so wie man mit der Behauptung, daß wir kraft des Contradiktionsprincips die übrigen Wahrheiten annehmen, nicht sagen will, daß alle übrigen Wahrheiten nur Deduktionen aus jenem Princip wären, sondern einfach, daß sie es implicite voraussetzen. Sonst gäbe es nur ein einziges an und für sich bekanntes Princip, und somit würde die Möglichkeit einer Beweisführung aufgehoben; denn diese setzt die Gewißheit von wenigstens zwei Vordersätzen voraus. In ähnlicher Weise wäre zu antworten, wenn man diejenigen Stellen des h. Thomas entgegensetzen wollte, worin er sagt, daß das Sein das formale Object der intellectuellen Erkenntniß sei. Dieses bedeutet nichts anderes, als daß die Vernunft Alles erkennen kann, was irgendwie Sein hat; wie das Auge Alles sehen kann, was gefärbt ist. Denn würde aus jener Behauptung folgen, daß die Vernunft, so oft sie einen Erkenntnißakt setzt, jedesmal zuerst das Sein im Abstrakten sich vorstellen müßte; so würde auch daraus, daß der h. Thomas sagt, das formale Object des Gesichtssinnes sei die Farbe, folgen, daß nach seiner Lehre das Auge keinen farbigen Gegenstand wahrnehmen kann, ohne zuvor die Farbe im Abstrakten zu sehen. Wie absurd aber dieses ist, brauchen wir nicht zu beweisen. Der h. Thomas will mit jenem Satze nur sagen, daß der Grund, warum ein Ding von der Vernunft erkannt wird, darin liegt, daß dasselbe Sein hat; nicht aber darin, daß es diese oder jene Art von Sein hat. Hieraus folgt, daß die Vernunft unbeschränkte Erkenntnißkraft ist; und daß ihr adäquates Object nur das allgemeinste Sein ist; denn nur dieses umfaßt alles besondere Sein; das adäquate Object einer Fähigkeit muß aber all das enthalten, worauf sich die Thätigkeit derselben erstrecken kann.

Vierter Artikel.

In welcher Weise der Begriff der Wesenheit mit dem der Möglichkeit identisch ist.

274. Die Möglichkeit der Dinge im Allgemeinen besteht in einer Beziehung zur Existenz; denn möglich nennen wir das, was existiren kann. Deßhalb unterscheidet der h. Thomas mit Recht zwei Arten von Möglichkeit[1]); nämlich erstens eine relative und nach außen sich beziehende, insofern nämlich in einem Dinge die Fähigkeit zu existiren im Verhältniß zu der Kraft betrachtet wird, durch die dasselbe in das Dasein gerufen werden kann, wie z. B. etwas für den Menschen als möglich gilt, was er durch seine Kräfte leisten kann. Die andere Art ist die innere und absolute Möglichkeit, insofern nämlich in einem Dinge die Capacität zu existiren nur in Bezug auf die inneren wesentlichen Bestandtheile desselben betrachtet wird, ob sie nämlich keinen Gegensatz und Widerspruch enthalte; wie z. B. die Ruhe und die Bewegung im Körper.

275. Nun ist es aber klar, daß der Begriff von Wesenheit mit dem des Möglichen in ersterem Sinne nicht identisch sein kann; denn der Begriff der Wesenheit ist absolut, während die äußerliche Möglichkeit offenbar relativ ist, da sie eben in der Beziehung zu einer Ursache besteht, welche im Stande ist, dem Dinge das Dasein zu geben. Diese Art von Möglichkeit wird nur durch Reflexion erkannt; indem wir untersuchen, ob ein gewisses Object, welches wir als Wesenheit gedacht haben, kraft einer bestimmten Ursache realisirt werden könne. So sagt man, daß alle Wesenheiten möglich seien, in Beziehung zu Gott; der vermöge seiner unendlichen Macht Alles hervorbringen kann, was uns nur immer denkbar ist: Es ist bei Gott kein Ding unmöglich[2]).

Die Frage kommt also darauf zurück, ob der Begriff der Wesenheit mit dem des Möglichen, absolut und nach seinen innern Bestandtheilen betrachtet, identisch sei; denn, wie wir bemerkt haben, schließt der Begriff desselben keine Beziehung zu einem äußerlichen Princip ein, sondern er ist auf das innere Wesen des Dinges allein beschränkt[3]). Auf die so begrenzte Frage antworte ich, daß der Begriff der Wesenheit mit dem des Möglichen, absolut und nach seiner innern Beschaffenheit betrachtet, identisch sei, jedoch nicht insofern, als in demselben die Möglichkeit als solche, sondern sofern das Fundament zu derselben ins Auge gefaßt wird. Ich werde mich bemühen, die Sache kurz und deutlich zu erklären.

Auch die innere Möglichkeit schließt in ihrem formalen Begriffe eine Relation ein; denn sie besteht darin, daß das Ding, welches möglich genannt wird, keinen Gegensatz zur Existenz außerhalb des denkenden Geistes in sich enthalte; somit schließt sie außer der einfachen Betrachtung der Wesenheit auch die Beziehung zur Verwirklichung derselben ein. Einer Wesenheit wird insofern

1) Summa theol. 1. p. q. 25, a. 3.

2) Lucas, 1.

3) Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. S. Thom. l. c.

innere Möglichkeit zugeschrieben, als man in ihr die Fähigkeit zur vollkommensten Aktualität des Seins, d. h. zur realen Existenz betrachtet; denn die reale Existenz ist die letzte Vollendung, welche an dem Sein denkbar ist. Wiewohl eine solche Fähigkeit aus den innern Eigenschaften der Wesenheit entspringt, steht doch nichts im Weg, daß dazu etwas Neues hinzukomme, nämlich die Beziehung zu einer ferneren Vervollkommnung; darum gehört dieser Begriff in das Bereich der reflexen Ideen, nicht der direkten und primitiven. Die durch direkte und primitive Wahrnehmung aufgefaßte Wesenheit stellt dem Geiste nichts Anderes vor, als das, was nachher durch die Definition bezeichnet wird. Diese aber drückt keine Beziehung zur Existenz aus, sondern stellt einfach die intelligibile Wesenheit des definirten Gegenstandes dar. Stelle ich mir den Menschen vor, so denke ich nichts Anderes, als ein mit Vernunft und Sinnen begabtes lebendes Wesen, ohne daran zu denken, daß der Gegenstand, den ich mir vorstelle, außerhalb meines Gedankens verwirklicht werden kann. Um dieses zu denken, muß ich reflektiren über das wahrgenommene Object, um in ihm die Beziehung zu betrachten, welche es zur letzten Vollendung seines eignen Seins hat.

Dieses kann man jedoch nicht sagen, wenn man die innere fundamentale Möglichkeit betrachtet, d. h. die Wurzel, aus welcher in der Wesenheit jene Fähigkeit zur Existenz entsproßt. Diese Wurzel ist nichts anderes als die Realität der Wesenheit selbst, nämlich die inneren Bestandtheile und Eigenschaften derselben. Man kann keine Wesenheit sich denken, ohne diese Bestandtheile als harmonisch mit einander vereinbar zu denken. Dadurch selbst aber, daß sie sich nicht gegenseitig ausschließen, stellen sie eine Realität dar, welche aus sich gar kein Hinderniß ihrer aktuellen Verwirklichung entgegensetzt. Wenn ich mir z. B. einen Kreis denke, so stelle ich mir eine ebene Fläche vor, die durch eine krumme Linie begrenzt ist, deren einzelne Punkte von dem Centrum gleichweit entfernt sind. In diesen Eigenschaften besteht die Wesenheit des Cirkels und der Begriff desselben. Eben darin aber, daß sie in ihrer Harmonie meiner Anschauung ein Sein, irgend ein Ding vorstellt, liegt der Grund, warum jene Wesenheit an und für sich kein Widerspruch gegen die Existenz enthält. Dieses ist die innere fundamentale Möglichkeit, von welcher man in dem Begriff der Wesenheit nicht ganz absehen kann. Allein wie man sieht, besteht sie in nichts anderem, als in der gegenseitigen Harmonie der Merkmale, aus denen die Wesenheit besteht, insofern sie keinen Widerspruch unter sich selbst enthalten. Aus dieser Beobachtung ist es leicht zu schließen, daß jene Wesenheit an und für sich in der Natur realisirt werden kann, da ihre Bestandtheile keine gegenseitige Negation enthalten, was das einzige ist, was die Existenz ausschließt. Zu dieser Betrachtung der innern formalen Möglichkeit wird ein reflexer Akt des Geistes erfordert.

Kurz, in einer Wesenheit kann man entweder die gegenseitige Consonanz der charakteristischen Merkmale betrachten, insofern sie nicht im Gegensatz zu einander stehen; oder die hieraus sich ergebende Fähigkeit zu ihrer Verwirklichung; oder endlich die Beziehung zu einer Ursache, welche im Stande ist, jene Realisation auszuführen. Im ersten Fall haben wir die innere Möglichkeit ihrem Fundament nach (implicite); und diese fällt mit dem Begriff der Wesenheit zusammen.

Im zweiten Fall haben wir die innere Möglichkeit in ihrem formalen Begriff (explicite); sie ist unzertrennlich mit der Wesenheit verbunden; denn jede Wesenheit ist eben dadurch, daß sie denkbar ist, geeignet, auch außerhalb unserer Vorstellung zu existiren. Um jedoch diese Möglichkeit zu erkennen, muß die Vernunft durch einen reflexen Akt die Beziehung der Wesenheit zur Existenz auffassen. Im dritten Fall endlich haben wir die äußere oder relative Möglichkeit; wozu nicht allein Reflexion erforderlich ist, sondern auch Vergleichung mit der Kraft der Ursache, in Bezug auf welche jene Wesenheit möglich genannt wird.

Fünfter Artikel.

Von den ersten Principien.

276. In der Auffassung der Wesenheiten besteht nur der Anfang der intellectuellen Erkenntniß[1]). Hieraus folgt das Urtheil und das Ratiocinium, in welchen beiden Akten der Geist seine Kenntniß vervollkommnet, indem er die vorher wahrgenommenen Objecte der Synthese und Analyse unterwirft[2]). Die Nothwendigkeit dieser Aufeinanderfolge der Erkenntnißakte hat in der Unvollkommenheit unseres Geistes ihren Grund; er erblickt nicht alles auf einmal, sondern schreitet allmälig von einer Erkenntniß zur andern voran, entwickelt und vervollkommnet sie immer mehr. Hören wir den Aquinaten: „Indem die menschliche Vernunft vom Zustand des Vermögens zu dem der Thätigkeit übergeht, ist sie einigermaßen den durch Zeugung entstehenden Dingen ähnlich, welche nicht sogleich ihre ganze Vollkommenheit haben, sondern sie erst nach und nach erhalten. Ebenso bekömmt die menschliche Vernunft nicht sogleich mit der ersten Wahrnehmung eine vollständige Kenntniß des Objects, sondern erfaßt es anfangs nur zum Theil, nämlich die Wesenheit desselben; welche das erste und eigenthümliche Object der Vernunft ist. Hierauf geht sie zur Auffassung der Eigenschaften, Accidenzen und Relationen über. Hiebei muß die Vernunft ihre verschiedenen Begriffe mit einander verbinden oder sie trennen, den einen von dem andern bejahen oder verneinen; dies ist das Urtheilen; aus dem Urtheilen aber entwickelt sich das Schließen, d. i. das Fortschreiten von einem Urtheil zum andern[3]). Somit sind die einfache Wahrnehmung, das Urtheil, das Schließen, drei Funktionen derselben intellectuellen Erkenntnißkraft, in der Weise einander untergeordnet, daß das Schließen durch

---

1) Formatio quidditatis est prima operatio intellectus. S. Thom. Qq. Disp. Quaest. de verit. a. 3. ad 1.

2) »Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia; per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi; secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam; quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis.« S. Thom. in lib. I. Perihermenias lect. I.

3) Summa theol. 1. p. q. 85, a. 5.

Urtheil, das Urtheil durch einfache Wahrnehmung bedingt ist[1]). Die vollkommene Erkenntniß besteht immer in einem Urtheil; ist dieses von einem andern abgeleitet, so wird es ein mittelbares genannt, und wird durch Schließen gewonnen; setzt es dagegen nichts anderes, als die einfache Wahrnehmung einer Wesenheit voraus, dann wird es unmittelbares genannt, und wird durch die (ontologische) Reflexion über die wahrgenommene Wesenheit gewonnen.

277. Wie Jederman sieht, besteht die erste Frucht der intellectuellen Thätigkeit, nach der Wahrnehmung der Wesenheit, in den ersten Urtheilen, welche die Vernunft bildet, die darum erste Principien (prima principio) oder an und für sich bekannte Wahrheiten genannt werden. Sie werden von der Vernunft erkannt aus jenen Beziehungen, welche in den innern Bestandtheilen der Wesenheiten unmittelbar sich kundgeben. Denn obgleich wir nicht Alles, was in einer Wesenheit verborgen ist, auf den ersten Blick erkennen, und deßhalb in diesen Fällen andere Begriffe zur Vergleichung hinzunehmen und ratiociniren müssen; so gibt es doch gewisse Beziehungen, welche sich uns unmittelbar zn erkennen geben, sei es, daß sie in der Ausschließung des Gegentheils bestehen, sei es, daß sie aus der Vergleichung mit irgend einem Begriffe sich ergeben, in den sich die erste Idee auflösen läßt. So ist es unmöglich, daß wir in der Idee des Seins nicht sogleich den Gegensatz desselben zu dem Nichts erblicken, indem das Nichts eben nur die Negation des Seins ist. Ebenso, wenn wir ein wirklich existirendes Wesen betrachten, und es mit einem nicht existirenden vergleichen, so ist es unmöglich, daß wir nicht sehen, wie das eine eine Vollkommenheit enthält, welche dem andern fehlt. Somit spricht die Vernunft folgende Grundsätze aus: „Das, was ist, kann nicht nicht sein, insofern es ist; der Akt ist mehr, als die Potenz. Dasselbe gilt von der Idee der Substanz, Ursache, Ordnung u. a. Eine Proposition, sagt der h. Thomas, ist an und für sich erkennbar, wenn das Prädikat in dem Begriffe des Subjects eingeschlossen ist; z. B. der Mensch ist ein lebendes Wesen; denn das Leben gehört zu dem Begriff des Menschen. In dem Falle also, daß alle Menschen wissen, was unter dem Subject und Prädikat zu verstehen ist, wird die daraus sich ergebende Proposition für Alle unmittelbar evident sein; so verhält es sich mit den ersten Grundwahrheiten, welche aus gewissen allgemeinen Begriffen bestehen, die Niemanden unbekannt sind, dergleichen die Begriffe des Seins sind, des Ganzen und des Theils, u. a.[2]).

278. Hiebei ist dieselbe Bemerkung zu wiederholen, die wir oben hinsichtlich der einfachen Wahrnehmung der Wesenheit gemacht haben. Denn sowie wir sagten, daß es einen ersten und ganz allgemeinen Begriff geben müsse, nämlich

---

1) In speculativa ratione primo quidem est difinitio, secundo ennunciatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Summa theol. 1. p. q. 89, art. 1. ad 1.

2) »Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia.« S. Thom. Summa theol. 1. p. q. 2, art. 1

den des Seins, welcher allen andern als gemeinschaftliche Grundlage vorausgeht; ebenso müssen wir auch unter den unmittelbaren Urtheilen ein erstes anerkennen, welches die Grundbedingung und die Stütze aller andern ist, so daß die Vernunft Nichts für gewiß halten könnte, wenn sie nicht von jenem ersten überzeugt wäre. Dieses Princip ist das sogenannte Gesetz des Widerspruchs, das Contradiktionsprincip, welches lautet: „Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei;" oder in einer mehr dialektischen Form: „das Sein ist unverträglich mit dem Nichtsein." Um sich von dieser Nothwendigkeit zu überzeugen, würde schon die einfache Erwägung hinreichen, daß das genannte Princip, ganz wie es ist, sich unmittelbar aus dem Begriffe des Seins ergibt; und daß die Urtheile in derselben Ordnung aufeinander folgen, wie die einfachen Wahrnehmungen. In zweifacher Weise äußert sich die Thätigkeit des Verstandes, in der Erkenntniß der Wesenheit, — diese wird einfache Wahrnehmung oder Auffassung genannt, — und in dem Urtheile; in beiden müssen wir einen Ausgangspunkt annehmen. Bei der einfachen Wahrnehmung ist dies der Begriff des Seins, ohne welchen die Vernunft keine andere Idee bilden könnte. Weil ferner das Princip: Es ist unmöglich zugleich zu sein und nicht zu sein, von dem Begriffe des Seins abhängt; gleichwie das Princip: Das Ganze ist größer als ein Theil, davon abhängt, daß man einsehe, was das Ganze und was der Theil ist; so ist dasselbe natürlicher Weise das erste unter den Urtheilen. Jedes andere Urtheil ist unmöglich, wenn man nicht zuvor jenes Princip erkannt hat. Denn wie das Ganze und der Theil ohne den Begriff des Seins nicht gedacht werden können, ebenso wenig kann man auch das Princip: Das Ganze ist größer als der Theil, begreifen, wenn man nicht zuerst das Princip der Contradiktion erkannt hat, welches von allen das sicherste ist[1]).

279. Und man entgegne nicht, daß es noch andere Urtheile gebe, welche sich auf den Begriff des Seins stützen und mithin dem Contradiktionsprincips den Primat streitig machen könnten. Denn, bei genauerer Betrachtung wird man sehen, daß jedem andern Princip ein Begriff zu Grunde liegt, welcher später ist, als jener, der in dem genannten Princip enthalten ist. Das erste, was der Geist an dem Sein wahrnimmt, ist der Gegensatz desselben zu dem Nichts. Dieses ist der einfachen Auffassung des Seins so nahe, daß es damit fast zusammenzufallen scheint. Die intellectuelle Vorstellung, sagt der h. Thomas, se habet ad opposita;

1) »Cum duplex sit operatio intellectus, una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit; in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens: nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: *impossibile est esse et non esse simul*, dependet ex intellectu entis; sicut hoc principium: *omne totum est majus sua parte*, ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur, nisi intellecto ente; ita nec hoc principium, *Omne totum est majus sua parte*, nisi intellecto hoc principio firmissimo.« In lib. 4 *Metaphysicorum* lect. 6.

d. h. eben dadurch selbst, daß man eine Wesenheit erfaßt, denkt man auch die Negation derselben. Deßhalb sind der Begriff des Seins und der Begriff des Nichtseins in derselben intellectuellen Anschauung unzertrennlich; in dem ersten wird der zweite erblickt, der nur die Negation desselben ist, und gleichsam der Schatten in Bezug auf den Körper. Wenn daher der Geist die Vergleichung zwischen jenen beiden Begriffen anstellt, so vergleicht er wirklich die beiden ersten und ursprünglichen Begriffe mit einander. Und, sowie die Beziehung, welche zwischen ihnen stattfindet, nur die des absoluten Gegensatzes ist, so ist das Princip der Contradiktion nichts anderes, als der Ausdruck dieses Gegensatzes, den die Vernunft erkannt hat. In diesem Princip also bleibt der Geist nicht nur bei dem Begriffe des Seins stehen, durch welchen und in welchem er die entgegengesetzte Negation erkennt; sondern spricht auch das aus, was das erste und wesentliche Merkmal desselben ist, nämlich den Gegensatz zum Nichts.

Hieraus ersieht man, wie sehr Rosmini irrt, wenn er läugnet, daß das Contradiktionsprincip das erste sei, sondern diese Prärogative vielmehr jenem beilegt, welches er Erkenntnißprincip nennt und mit folgender Formel ausdrückt: „Das Object des Gedankens ist das Sein[1])." Dieses Urtheil ist nicht allein nicht das erste, sondern gehört nicht einmal in den Bereich der direkten Erkenntniß. Er drückt nur die Relation des Seins zum intellectuellen Erkenntnißvermögen aus, und supponirt das Contradiktionsprincip. Denn insofern ist das Sein das Object des Gedankens, insofern es mit dem Nichts nicht identisch sein kann; denn sonst wäre es zu gleicher Zeit Object und nicht Object; und der Gedanke, die Vorstellung des Seins würde von der Vorstellung des Nichts gar nicht verschieden sein. Außerdem wird jene Wesenheit, daß das Sein Object des Gedankens ist, von uns nur durch Reflexion über unsere intellectuellen Akte und über die Gegenstände unserer Wahrnehmung erkannt. Somit ist es unmöglich, daß sie das erste Urtheil sei, welches der Geist fällt, da derselbe unmittelbar nach der ersten Auffassung zwar urtheilt, allein zuerst durch einen direkten Akt, ehe er zur Reflexion übergeht.

280. Wenn wir behaupten, daß das Contradiktionsprincip, „„das Sein kann nicht nicht sein,"" Fundament aller andern Principien sei, so wollen wir damit nur sagen, daß es das erste sei, welches von unserm Geiste gebildet und in allen andern Urtheilen wenigstens implicite vorausgesetzt wird; allein wir sind durchaus nicht der Meinung, daß es das einzige sei, welches unmittelbar erkannt wird, so daß alle anderen aus diesem vermittelst der Argumentation abgeleitet und bewiesen werden müßten. Dieses stünde in offenbarem Widerspruche mit der Lehre des h. Thomas, da er auch andere Principien oft unmittelbar nennt; was von ihnen durchaus nicht gesagt werden könnte, wenn sie nur durch Deduktion aus einem andern höheren Princip erkannt würden. Zudem sagt der heilige Lehrer ganz ausdrücklich, daß jene Urtheile, welche die ersten Principien genannt werden und gleichsam das gemeinschaftliche Fundament der Künste und Wissenschaften sind, durch Ratiocination nicht gebildet werden, sondern zur Erkenntniß derselben reiche das Verständniß des Subjects und des Prädikats hin. „Die unmittelbar

1) Nuovo Saggio, vol. 2. sez. V. p. 3. c. 1.

evidenten Propositionen, sagt er, sind jene, welche erkannt werden, sobald nur die Ausdrücke verstanden sind. Dies ist der Fall in jenen Propositionen, in welchen das Prädikat die Definition des Subjects selbst enthält, oder mit dem Subject identisch ist." Als Beispiel führt er folgende zwei Axiome an: Das Ganze ist größer als der Theil; die Dinge, welche einem Dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich[1]. Weiter unten fügt er dann hinzu, daß die ersten Principien von uns erkannt werden vermittelst des Lichtes der Vernunft, d. h. durch das Abstraktionsvermögen unseres Geistes, nicht durch Ratiocination, sondern durch einfaches Verständniß der Ausdrücke[2]). Sie werden also nicht aus einem Princip abgeleitet, sondern die einfache Wahrnehmung der von den sinnlichen Dingen abstrahirten Wesenheiten ist es, welche der Vernunft bei der Bildung der ersten Principien eigentlich zur Grundlage dient. Wenn der Verstand z. B. die Idee der Ursache mit der der Wirkung vergleicht, so sieht er auf der Stelle, daß das was die erstere vorstellt, nothwendiger Weise existiren muß, damit die Existenz dessen, was durch den anderen Begriff ausgedrückt wird, möglich sei; ebenso wenn er die Idee von Substanz mit der des Accidenz vergleichend betrachtet, kann ihm nicht entgehen, daß das letztere des ersteren als eines Subjects, in welchem es existirt, bedarf; hieraus die folgen Urtheile: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache, das Accidenz muß von der Substanz getragen werden. Nur die einfache Auffassung der Wesenheit ist dieser Erkenntniß vorausgegangen; es wurde kein Princip herbeigezogen, aus welchem jene beiden Axiomen abgeleitet würden. Dessenungeachtet mußte die Vernunft dabei implicite das Contradiktionsprincip bejahen; denn würde es geläugnet, so wäre auch kein anderes mehr haltbar. Aus dieser Nothwendigkeit der virtuellen Bejahung kömmt es her, daß die Vernunft die Gewißheit der übrigen Grundsätze durch das Contradiktionsprincip erklären kann, ebenso wie wir uns der Idee von dem Sein zur Erklärung anderer Begriffe bedienen. Ja die Gewißheit der übrigen Principien kann durch das Contradiktionsprincip nicht allein erklärt, sondern auch bewiesen werden (freilich nur indirekt, oder ad absurdum, wie man zu sagen pflegt); nicht als ob jene dieser Begründung bedürften, sondern um Einen, der sie hartnäckig läugnet, zu widerlegen; wenn er nur soviel zugesteht, als nöthig ist, um ein Ratiocinium zu bilden.

Sechster Artikel.

Von der angeborenen Kenntniß der ersten Grundsätze.

281. Wenn die Vernunft die Wesenheiten von den sinnlichen Dingen abstrahirt hat, so bildet sie mit Leichtigkeit alsbald die ersten Principien, indem sie das erfaßt, was jene Wesenheiten enthalten oder von sich ausschließen. Diese Leichtigkeit und Schnelligkeit, womit unser Geist die ersten Principien, nach der Auffassung der Wesenheit, bildet, wird vom h. Thomas habitus naturalis der

1) In libr. IV. metaphy. lect. 5.

2) Ex ipso lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita nec aquiruntur per ratiocinationes sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Ibid. lect. 6.

Vernunft genannt; und in Folge davon nennt er auch die ersten Grundsätze der Erkenntniß selbst angeboren. Manche, welche den Sinn dieser Redeweise nicht recht verstehen, glauben, der heilige Lehrer habe angeborne Ideen angenommen, weil er öfters sagt, die Kenntniß der ersten Principien sei in uns von Natur aus [1]). Noch mehr werden sie in dieser Meinung durch jene Stelle bestärkt, wo der Aquinate ausdrücklich sagt, daß Gott außer dem intellectuellen Licht, nämlich dem Abstraktionsvermögen, unserer Seele das Bewußtsein der ersten Grundsätze gleich einem Keime aller unsrer Kenntnisse, eingeprägt habe. Der h. Thomas, bemerken sie, unterscheidet zwei Dinge: das intellectuelle Licht und die Kenntniß der ersten Grundsätze, und sagt von beiden, daß sie uns angeboren seien, was die Theorie von den angebornen Ideen nothwendig voraussetzt. Nichtsdestoweniger finden sich unsere Gegner in großer Verlegenheit, wenn sie sehen, wie der h. Lehrer an vielen anderen Stellen ebenso offenbar behauptet, daß die Kenntniß der ersten Grundsätze von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Abstraktion ihren Ursprung nehme [2]).

Wie sind also diese so widersprechenden Behauptungen zu erklären? Wer den h. Thomas liest, um seine Lehren zu ergründen, nicht aber um ihn nach vorausgefaßten Theorien auszulegen, der wird keine Schwierigkeit darin finden. Die ersten Principien sind nach der Lehre des h. Thomas uns angeboren, nicht aber so, als besäßen wir von Natur aus eine wirkliche Kenntniß derselben (in actu), sondern bloß dem Vermögen nach, wozu die natürliche Fähigkeit und Leichtigkeit, sie sobald als möglich zu bilden, hinreichend ist. Um sich zu überzeugen, daß dieses die wahre Lehre des h. Thomas ist, genügt es, jene Stelle zu lesen, wo er die Frage löst, ob in uns von Natur aus irgend ein Habitus existire. Er bemerkt, daß zu den verschiedenen Habitus auch die Kenntniß der ersten Principien gehöre; weil diese aber von Natur aus uns innewohnt, darum kann man sagen, daß die ersten Principien selbst von Natur aus uns bekannt sind [3]). Wo er aber nachher erklärt, warum dieser Habitus ein natürlicher zu nennen ist, sagt er mit ausdrücklichen Worten, der Grund davon sei, weil die vernünftige Seele von Natur derart beschaffen ist, daß sie, sobald als sie erkannt hat, was in einer primitiven Idee enthalten ist, darüber urtheilt, wiewohl sie jene Idee vermittelst

---

1) Illa nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Summa th. 1. p. q. 2. art. 1.

2) Ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Qq. Disp. Quaestio De Magistro art. 3.

3) Inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et principia hujusmodi dicuntur naturaliter cognita. Summa th. 1. 2. q. 51. art. 1.

der Abstraktion von der sinnlichen Wahrnehmung gewinnen mußte[1]). Der h. Thomas nennt also jene Urtheile uns angeboren, insofern uns die Wurzel derselben angeboren ist; d. h. insofern Gott eine gewisse Neigung und Leichtigkeit, sie zu bilden, in unsere Vernunft gelegt hat; wiewohl die Ideen, auf die sie sich stützen, vermittelst der Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungen gewonnen werden müssen[2]). Darum bemerkt der heilige Lehrer ganz richtig, daß dieser Habitus nicht ganz von der Natur herstammt, sondern theils von der Natur, theils von einem äußern Princip; anders als es bei den Engeln der Fall ist welche vermittelst angeborner Ideen erkennen[3]).

Wir können also folgende Sätze aufstellen: I. Nicht dem Menschen, sondern nur den reinen Geistern ist es natürlich, durch angeborne Ideen zu erkennen. II. Der Mensch gewinnt die Ideen vermittelst der Abstraktion von den sinnlichen Dingen. III. Dennoch ist seiner Vernunft eine gewisse Neigung und Leichtigkeit zur Bildung der ersten Principien natürlich, wenn nur die von den sinnlichen Dingen abstrahirten Ideen gegeben sind. IV. Diese Neigung wird habitus naturalis primorum principiorum (natürliche Anlage der ersten Grundsätze) oder auch schlechthin intellectus genannt. Deßhalb bedeutet das Wort intellectus bei dem h. Thomas manchmal nur die natürliche Neigung der Vernunft zur Bildung der ersten Urtheile; gewöhnlich aber bezeichnet er damit das vernünftige Erkenntnißvermögen. V. Folglich kann man in einem gewissen Sinne sagen, daß die ersten Principien uns angeboren sind, insofern uns nämlich die Fähigkeit angeboren ist, sie zu erkennen, so bald nur die Wahrnehmung des Objects gegeben ist, welche, wie wir sagten, von der Abstraktion abhängt. VI. Unter einem andern Gesichtspunkt dagegen darf und muß man sagen, daß die Kenntniß der ersten Principien nicht angeboren ist, sondern erworben wird; insofern nämlich die Ideen, auf welchen sie beruhen, erworben werden müssen. VII. Da alles Wissen auf der Anwendung dieser Principien beruht, so kann man auch sagen, daß jede Wissenschaft uns virtuell angeboren ist, insofern sie in den ersten Grundsätzen enthalten ist, die uns angeboren genannt werden können, weil uns die Fähigkeit, sie schnell zu bilden, von Natur aus innewohnt, und insofern das Licht des intellectus agens, d. h. das Abstraktionsvermögen uns angeboren ist, durch welches die Vernunft

---

1) Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectivae, convenit homini quod statim, cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Ibid.

2) Quod est per se notum, se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectnm ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Summa th. 1. 2. q. 57. a. 2.

3) Neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanae naturae. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio. Ibid.

die Ideen, welche das Fundament jener Principien sind, von den sinnlichen Vorstellungen abstrahirt[1]).

Siebenter Artikel.

Anwendung der auseinandergesetzten Theorie auf das Sittengesetz.

282. Die bisher in Betreff der speculativen Erkenntniß erörterten Lehren müssen wir nun auf die Entwicklung der praktischen Kenntniß anwenden. Hiezu ist keine lange Erklärung nöthig, da es dasselbe geistige Vermögen ist, welches handelt, sei es, daß der Mensch die Betrachtung der Wahrheit, sei es, daß er die Erreichung eines Gutes zum Zwecke seiner Thätigkeit macht. Die Verschiedenheit in beiden Fällen liegt nur in dem Ziel, wie wir am Anfang unserer Abhandlung bemerkt haben. Deßwegen hat der h. Thomas ganz Recht, wenn er sagt, daß der Erkenntnißprozeß der praktischen Vernunft von dem der speculativen nicht verschieden sei[2]). Sowie aber in der speculativen Ordnung die Folgesätze aus den Principien fließen, die Principien aber uns angeboren sind, insofern uns das Streben und eine gewisse Leichtigkeit, sie zu bilden, angeboren ist; ebenso ist uns die Regel und Norm für die einzelnen Handlungen in den allgemeinen Grundsätzen gegeben, die uns ebenfalls habituell eingeprägt sind, kraft der natürlichen Neigung und Leichtigkeit, womit wir sie erfassen und begreifen. Es gibt aber nicht wenige, welche in gewöhnlicher Redeweise, wornach das Sittengesetz uns angeboren und in unsere Herzen geschrieben genannt wird, ein Argument für die Theorie von den angebornen Ideen zu finden glauben; es wird sich daher der Mühe lohnen auf diesen Punkt näher einzugehen.

Die ewigen Wahrheiten in der göttlichen Vernunft constituiren, insofern sie die Leitung der Geschöpfe betreffen, das sogenannte Naturgesetz. Es ruht in Gott als dem höchsten Beherrscher und Lenker der Welt; und es ist die Norm, nach welcher er jedes Ding zu seinem Ziele leitet. Darum wird dieses Gesetz von dem h. Thomas definirt als ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum[3]).

Der eigentliche Zweck dieses Gesetzes ist, die einzelnen Geschöpfe sowohl zu ihrem besondern Ziele, als zu dem allen gemeinsamen hinzuleiten. Da aber die Geschöpfe nach der Erreichung dieses Zieles vermöge thätiger Kräfte, die ihnen von Gott verliehen wurden, hinstreben, so folgt, daß in diesen Kräften eine gewisse Participation des ewigen Naturgesetzes niedergelegt ist. Dieses gilt von allen geschaffenen Wesen, auch von den vernunftlosen, denn auch sie haben gewiß

---

1) Dieses drückt der h. Thomas in folgenden Worten aus: In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea procognoscimus in ipsis. Qq. Disp. Quaestio de mente art. 6.

2) Similes processus esse invenitur rationis practicae et speculativae. Summa th. 1. 2. q. 91. art. 7.

3) Summa th. 1. 2. q. 93. art. 1.

derartige Kräfte, wenn sie auch nichts weiter als ein einfaches natürliches Streben sind[1]).

283. Die vernünftigen Geschöpfe jedoch werden von der göttlichen Vorsehung in ganz besonderer Weise geführt; indem sie zu ihrem Ziele nicht allein hingeleitet werden, sondern selbst darnach streben; so nehmen sie selbst Theil an der göttlichen Vorsehung sowohl in Bezug auf ihre eignen Handlungen, als auch hinsichtlich der andern Geschöpfe, die ihnen untergeordnet sind. Somit besteht ihre Participation an dem ewigen Gesetze nicht bloß in einem instinktmäßigen Streben, wie in den vernunftlosen Wesen; sondern noch außerdem in der vernünftigen Erkenntniß, vermittelst welcher sie sich selbst und ihre natürlichen Neigungen nach der von dem Schöpfer beabsichtigten Ordnung richten[2]). Diese Participation an dem ewigen Gesetz, welche der vernünftigen Creatur gerade wegen ihrer Vernünftigkeit zukommt, ist das sogenannte natürliche Sittengesetz[3]): Es ist gleichsam ein Wiederschein des göttlichen Lichtes, wodurch die vernünftigen Geschöpfe an der Leitung ihrer selbst Theil nehmen. Wiewohl es also der Vernunft angehört, so gehört es ihr doch nur als Object und als anerkannte Regel an, nicht aber als ein wesentlicher Bestandtheil derselben[4]). Darum kann man sagen, daß das Naturgesetz unsere Vernunft sei, hinsichtlich des objectiven, nicht der subjectiven Elementes welches in den ersten und allgemeinen Principien enthalten ist, die zu den Handlungen in demselben Verhältniß stehen, wie die ersten theoretischen Urtheile zu ihren Folgesätzen[5]). Dieses ist in größter Kürze der Begriff des natürlichen Sittengesetzes; wir müssen nun sehen in welchem Sinn er es angeboren nennt.

284. Wer die Schriften des heiligen Lehrers ohne Vorurtheil liest, kann nicht verkennen, daß er das Sittengesetz nur insofern uns angeboren nennt, als es nach Art eines habitus uns innewohnt[6]). Gleichwie die ersten Grundsätze

1) Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud psalmi 148 Praeceptum posuit, et non praeteribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Summa th. 1. 2. q. 93. art. 5.

2) Quia rationalis natura cum eo, quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis; ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id, quod est consonum legi aeternae. Summa th. 1. 2. q. 93. art. 6.

3) Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. Summa th. 1. 2. q. 91. art. 2.

4) Ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium, quae sunt per hominem agenda. Summa th. 1. 2. q. 91. art. 3. ad 2.

5) Est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicae, ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Summa th. 1. 2. q. 90. art. 1. ad 1.

6) Lex naturalis habitualiter tenetur. Summa th. 1. 2. q. 94. art. 1. ad. 3. Vgl. Summa th. 1. 2. q. 90. art. 1. ad 2., wo er sagt: Propositiones universales

der theoretischen Vernunft insofern uns angeboren sind, als uns der Habitus angeboren ist, durch den wir sie erkennen, welcher Habitus intellectus primorum principiorum genannt wird; ebenso sind auch die ersten Grundsätze der Moral uns angeboren, insofern uns der ihnen entsprechende Habitus, welcher synderesis genannt wird, angeboren ist[1]). Deßwegen bemerkt der h. Thomas, daß die unmündigen Kinder aus Mangel an Alter das Naturgesetz, welches ihnen habituell innewohnt, nicht anwenden können; ebenso wie sie aus demselben Grunde den Habitus der theoretischen Principien nicht zu benützen wissen[2]). In dem Körper des angezogenen Artikels fügt er ferner hinzu, daß, wenn das Naturgesetz ein Habitus ist, dieses nicht so zu verstehen sei, als ob das Naturgesetz das subjective Princip der Handlungen wäre, sondern insofern in der Seele ein Habitus existirt, durch welchen sie das Naturgesetz in sich trägt[3]).

285. Damit ferner Niemand das Wort habitus falsch verstehe, wie Einige thun, die es für gleichbedeutend mit der Fortsetzung des Aktes nehmen, sehe man jene Stellen nach, wo der heilige Lehrer darüber ausdrücklich handelt, und man wird sehen, daß er die Natur des habitus stets definirt als eine Vollkommenheit der Fakultät, wodurch dieselbe mit Leichtigkeit und Schnelligkeit zur Ausübung ihrer Thätigkeit geeignet wird. Unter diesem Gesichtspunkte nennt er ihn auch actus primus im Gegensatz zur wirklichen Handlung, welche er actus secundus nennt[4]). Der Habitus besteht nach seiner Ansicht nicht in einer Disposition des Objects zur Fakultät, sondern ist vielmehr eine Bestimmung und Vollkommenheit der Fakultät in Bezug auf das entsprechende Object. Deßwegen ist der Habitus

---

rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis; quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando habitualiter a ratione tenentur.

1) Oportet naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium; prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Summa th. 1. p. q. 79. art. 12.

2) Puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis. Summa th. 1. 2. q. 94. art. 1. vesp. ad contr.

3) Cum habitus sit, quo quis agit, non potest esse, quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur: et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum; secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus. Summa th. 1. 2. q. 94. a. 1.

4) Habitus est actus in quantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis, sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus. Summa th. 1. 2. q. 49. art. 3. ad 1.

Eigenschaft der Fakultät, insofern diese Princip der Handlung ist[1]. Darum steht der Habitus gleichsam in der Mitte zwischen der bloßen Fakultät und dem Akte[2]) und ist nicht Terminus der Fakultät (was der Fall sein müßte, wenn er Akt wäre), sondern er ist einfache Disposition zu dem Akt[3]).

Schließen wir also: Nach der Lehre des h. Thomas ist uns das natürliche Sittengesetz in derselben Weise angeboren, wie die ersten Grundsätze der theoretischen Vernunft, insofern nämlich unser Erkenntnißvermögen von Natur aus eine gewisse Leichtigkeit und Fertigkeit besitzt, über das was gut oder böse ist, zu urtheilen; dennoch können wir diese Urtheile erst dann bilden, wenn wir durch Abstraktion von den Phantasiebildern die Ideen, welche uns die Wesenheit der Dinge vorstellen gewonnen haben. Darum sagt der heilige Lehrer, daß Gott das Naturgesetz in dem Menschen dadurch promulgire, daß er es ihm als auf natürliche Weise erkennbar eingeprägt habe[4]). Damit aber meinte er gewiß keine aktuelle Kenntniß, sondern bloß die natürliche Disposition, zu derselben zu gelangen.

Achter Artikel.

Wie unsere Seele die materiellen Einzeldinge erkennt.

286. Nachdem die Vernunft durch Abstraktion von den Phantasiebildern die Wesenheiten der Dinge erfaßt, und hierauf die unmittelbaren Urtheile gebildet hat, ist sie schon in dem Besitz der ersten Elemente der Erkenntniß. Durch die Verbindung und Vergleichung dieser Urtheile ist sie im Stande, neue Wahrheiten zu entdecken. So lange sie aber in diesem Kreise sich bewegt, bleibt sie immer noch bei der blos logischen und metaphysischen Ordnung stehen. Um zur Kenntniß der concreten und existirenden Welt überzugehen, muß sie irgend ein existirendes Wesen unmittelbar erfassen. Wendet sie sodann ihre abstrakten Principien auf diese an, so gewinnt sie neue Kenntnisse in Betreff der Natur und der Eigenschaften der Dinge und entdeckt die Ursachen, von denen sie zunächst oder zuletzt abhängig sind[5]).

Nun gibt es aber zwei Existenzen, die die menschliche Seele unmittelbar

1) Habitus non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad objectum; unde habitus oportet, quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam ut objectum. Ibid. q. 50. art. 4. ad 1.

2) Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Summa th. 1. p. q. 87. art. 2.

3) Habitus non est terminatio actus, sed dispositio ad actum. Summa th. 1. 2. q. 54. art. 1. ad 3.

4) Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam. Summa th. 1. 2. q. 90. art. 4.

5) Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias. Qq. Disp. Quaestio De Magistro art. 1.

erkennen kann: nämlich die der Körper und die eigene. Denn die Existenz Gottes und der andern Geisterwesen kann sie nur schlußweise erkennen. Es frägt sich daher, wie die menschliche Seele die concrete Körperwelt mittelst des Verstandes erfassen könne, wenn dieser nur das Allgemeine zum Object hat. Dies soll hier kurz erklärt werden.

287. Fürs Erste ist es außer Zweifel, daß die menschliche Seele mittelst des Verstandes die Einzelexistenzen der materiellen Welt irgendwie erkennt. Sie sind ja das Object ihrer Urtheile und Folgerungen; was, ohne sie zu kennen, unmöglich wäre. Sie sagt z. B.: dieses Individuum, das ich mit Augen sehe, ist ein Mensch, — und weil es ein Mensch ist, so ist es mit freiem Willen begabt, da dieser eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur ist. Wie könnte unser Geist so urtheilen und folgern, wenn er nicht mit derselben Erkenntnißkraft das concrete Individuum erfaßte, das der Gegenstand seines Urtheils und seiner Folgerung ist? Urtheilen und Folgern sind Erkenntnißakte. Im ersten Falle behauptet oder verneint man ein Prädicat von einem gegebenen Subject; im andern geht man von einer Behauptung oder Verneinung auf eine zweite über denselben Gegenstand mittelst eines dritten Urtheils über, welches die zweite Behauptung als eine in der ersten enthaltene darstellt. Wie kann dieß unser Geist an einem Individuum vollziehen, das er nicht kennt? Die Behauptung oder Verneinung unseres Geistes besteht in der Wahrnehmung einer gegenseitigen Zusammengehörigkeit oder eines Widerspruchs, also überhaupt eines Wechselverhältnisses. Ein Verhältniß kann aber nicht erkannt werden, ohne die Kenntniß der beiden Termini, zwischen denen es besteht. Kurz unser Geist urtheilt und folgert über den einzelnen Körper, wie er in der Natur existirt, also muß er ihn irgendwie wahrnehmen.

Aber wie, wenn das Object der Erkenntnißkraft das Universelle ist, die abstrakte Wesenheit und nicht das Individuum? Um darauf zu antworten, ist es nöthig zwischen einer direkten und indirekten Erkenntniß zu unterscheiden, welch letztere der h. Thomas auch eine gewissermaßen reflexe zu nennen pflegt. Erfaßt die Fähigkeit ihr Object durch und aus sich, so haben wir eine direkte Erkenntniß; eine indirekte aber, wenn sie ihr Object insofern betrachtet, als es von einer andern mit ihr aufs Engste verbundenen Fähigkeit aufgenommen ist. Um das Object indirekter Weise wahrzunehmen, ist also nothwendig, daß sich die erste Fähigkeit zu einem Akte der zweiten wende und in ihm das Object betrachte. Darum kann man diese Erkenntnißweise auch eine gewissermaßen reflexe nennen. Reflex heißt sie, weil ein Zurückgehen des Geistes auf einen Akt erfordert wird, der ihm angehört; gewissermaßen wird sie so genannt, weil es nicht ein Zurückgehen der Fähigkeit auf ihren eigenen Akt (was die Reflexion schlechthin verlangt), sondern auf den Akt einer andern Fähigkeit ist. Diese indirekte Kenntnißnahme ist nun nach der Lehre des h. Thomas der einzige Weg, auf dem unser Geist zur Kenntniß der Körperwelt gelangt, nämlich durch Reflexion über die Akte der Einbildungskraft und der Sinne[1]). Dasselbe wiederholt er, wo er

1) Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium: indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare.

etwas später von der Kenntnißnahme contingenter Dinge in der Welt redet. Direkt werden sie von den Sinnen, indirekt von dem Verstande wahrgenommen, nämlich durch Reflexion über die Eindrücke in der Einbildungskraft und in den Sinnen [1]).

288. Somit kann unser Geist, der zugleich die Universalien (direkt) und die Einzeldinge (indirekt) erkennt, beim Urtheilen beide Kenntnißweisen miteinander verbinden, wo er im Einen die concrete Verwirklichung des Andern erblickt [2]). Der Mensch kann, als Wesen, das sowohl mit Vernunft als Sinnen begabt ist, vermittelst der Reflexion ebenso von den Akten seiner sinnlichen Fähigkeiten Bewußtsein haben, als er es von seinen intellectuellen Akten hat. Und durch das Reflektiren über diese Akte wird er nicht blos derselben mitbewußt, sondern kann auch Rechenschaft von dem geben, was er fühlt, denn in der Wahrnehmung ist das wahrgenommene Object selbst. Nehmen die Sinne z. B. eine Blume wahr, ein Wesen, das mit bestimmter Farbe, Gestalt, Geruch ausgestattet, uns eben unter bestimmtem Zeit- und Raumverhältniß gegenwärtig ist, so kann der Geist über diese Wahrnehmung nicht reflektiren, ohne gleichzeitig das zu erfassen, was sich in ihr als wahrgenommenes Object vorfindet; und somit kann uns der Geist die Wahrnehmung nicht zum Bewußtsein bringen, ohne uns eben dadurch der Wahrnehmung der bestimmten Blume bewußt zu machen. Beides geschieht durch ein und denselben Akt. Jedoch bleibt

---

Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata, Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo. Summa Th. 1. p. q. 86, art. 1.

1) Contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu. Daselbst art. 3.

2) Die Erkenntniß des Universellen und Singulären in den Körpern kann auf zweifache Weise geschehen. Uno modo sic, quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis ab invicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro; et hoc contingit, quando anima per se cognoscit singulare, et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro et quod-quid-est carnis, non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia alio et alio modo cognoscit carnem et quod-quid-est ejus; et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque; ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quod-quid-est directe extendendo se ipsum; ipsum autem singulare per quandam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. In libr. III. De anima lect. 8.

dem reflexiven Akt, insofern er die Wahrnehmung als Modification des Wahrnehmenden berührt, der Name Bewußtsein; insofern er sich auf das in der Wahrnehmung enthaltene Object bezieht, heißt er aber intellectuelle Wahrnehmung eines Körpers.

289. Daß aber nun gerade hierin die Kenntniß bestehe, welche wir von einem Körper haben, sehen wir offenbar daraus, daß wir einen Körper durch nichts Anderes zu unterscheiden wissen, als durch Angabe der auf Zeit, Ort, Ausdehnung, Gestalt, Farbe, Ton und andere sinnliche Merkmale bezüglichen Kennzeichen. Sie sind es allein, wodurch wir das Für-sich-sein und die Singularität jedes Körpers bestimmen und erklären. Ein klarer Beweis, daß unser Verstand in Bezug auf das körperliche Individuum zu den Sinnen in die Schule geht, und zunächst Nichts thuet, als den empfangenen Unterricht wiederholen. Doch fügt er vom Eigenen Etwas hinzu. Denn er betrachtet dieses Einzelding nicht ausschließlich als ein Faktum, womit sich die sinnliche Wahrnehmung begnügt, sondern sieht es an als den concreten Ausdruck der abstrakten Form, die er in der universellen Idee erkennt. Sobald sich nämlich die intellectuelle Erkenntnißkraft zu einem sinnlich wahrgenommenen Einzelding wendet, so ist sie schon von der universellen Idee durchdrungen, die sie davon abstrahirt hat und die dessen Wesenheit angibt. Nothwendigerweise muß also das Licht dieser Idee auf das gegebene Einzelding zurückfallen und dieses sich als die concrete Verwirklichung jener Wesenheit ausweisen. Und dies ist nicht blos das Resultat eines subjectiven Faktors, insofern die Sinne wie die Einbildungskraft in der Seele selbst ihre Wurzel haben, die zugleich auch intelligent ist[1]; sondern auch eines objectiven, insofern die von den Sinnen erfaßte Wirklichkeit wahrhaft jene ist, von der der Verstand das Ideale (Allgemeine) abstrahirt hat[2]. Daraus entspringt eine Art Continuität zwischen dem Bilde in der Phantasie und der Erkenntnißkraft, die die ideale Form betrachtet und Kraft dieser Continuität ist der Geist nicht blos im Stande über Beides zu reflektiren und das zu erkennen, was sie enthalten, sondern gelangt durch diese Reflexion zur Kenntniß eines realen Objectes, das von den Sinnen wahrgenommenen wirklich existirenden Individuums[3].

---

1) Homo cognoscit singulare per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque. Qq. Disp. 2. de scientia Dei a. 6. ad 3.

2) Sicut species, quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. Ibid. in corp. art.

3) In quantum intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmatibus, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem. Ibid.

Neunter Artikel.

Wie die Seele sich selbst erkennt.

290. Es schreiben Einige, die gleichwohl angeborne Ideen nicht zulassen, der menschlichen Seele eine ununterbrochene Wahrnehmung der eigenen Existenz zu, und sind der Meinung, hierin dem h. Thomas zu folgen, weil sie bei ihm hie und da lesen, daß unsere Seele sich selbst habituell erkenne. Dies ist ein Irrthum, welcher auf einem Mißverständniß dessen beruht, was der h. Thomas unter habitus versteht. Wir haben bereits gezeigt[1]), daß unser Lehrmeister unter habitus nicht eine Action, sondern eine Disposition der Potenz verstehe, die einen Mittelzustand zwischen Akt und Potenz bildet[2]). Die Wichtigkeit der Sache erfordert jedoch eine weitere Erklärung. Wir wollen daher die zwei Fragen behandeln: wie die Seele nach dem h. Thomas sich selbst erkenne, und in welchem Sinne er diese Kenntniß eine habituelle nenne.

Es steht vor Allem fest, daß die menschliche Seele nach dem h. Thomas sich selbst nicht immer aktuell, sondern nur potenziell erkennt. Dies schließt er aus der Natur unseres Verstandes selbst, der, zum Unterschiede von der Erkenntniß der Engel, vom Anfang seiner Existenz an nicht in actu, sondern in potentia intelligent ist. Der Verstand hat an und für sich blos die Fähigkeit zu verstehen; nicht aber selbst verstanden zu sein, außer insoweit er in Aktivität gesetzt wird[3]). Und daraus zieht er den Schluß, daß der Verstand sich selbst nicht unmittelbar durch seine Wesenheit erkenne, sondern nur Kraft seiner Thätigkeit. Dies gilt sowohl für die Erkenntniß, die die Seele von ihrer Existenz hat, als auch von derjenigen die sie von ihrer Wesenheit hat. Denn wie sie zur Kenntniß ihrer Existenz insofern gelangt, als sie gewahr wird, daß sie denke: so erkennt sie auch aus der Natur des Gedankens die Natur der eigenen Substanz[4]). Der Unterschied dieser beiden Erkenntnißarten liegt aber darin, daß zur Erkenntniß der eigenen Existenz die Gegenwart der aktiven Seele, die das Princip des Aktes ist, hinreicht; während es zur Kenntniß der Wesenheit einer bedächtigern und tiefern Untersuchung bedarf[5]).

---

1) Kap. 7 Art. 6.

2) Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Summa Th. I. p. q. 87. a. 2.

3) Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur, sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id, quo fit actu. Summa Th. I. p. q. 87. a. 1.

4) Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere, Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Ibid.

5) Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam (von der Existenz) sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cog-

291. Eben dieses Nichtbedürfen irgend eines intellectuellen Idealbildes, das der Seele die Seele vorstellt und dieses Genügen der eigenen Gegenwart nennt der h. Thomas habituelle Erkenntnißkraft der eigenen Wesenheit. Das ersieht man aus verschiedenen Stellen, wo er diesen Punkt behandelt; wir begnügen uns mit Einer. In der Quästion De mente hält er diese doppelte Erkenntniß der Seele von sich selbst auseinander[1]), und fährt dann fort: daß die Seele existire, können wir durch aktuelle und habituelle Erkenntniß wissen. Aktuell wird die Existenz der Seele durch ihre Akte erkannt. Dadurch wird sich der Mensch bewußt, daß er eine Seele habe, lebe und sei, daß er sich seiner intellectuellen und animalischen Thätigkeiten bewußt wird. Wir empfinden, sagt Aristoteles, weil wir empfinden, erkennen, weil wir erkennen; und weil wir dieses gewahr werden, erkennen wir auch, daß wir sind. Niemand wird aber gewahr, daß er erkenne, außer dadurch, daß er Etwas erkennt, weil das Etwas Erkennen dem Erkennen vorausgeht, daß man erkenne. Und darum gelangt die Seele zur aktuellen Wahrnehmung ihrer Existenz dadurch, daß sie Etwas erkennt oder fühlt. Habituell sieht sich aber die Seele durch die eigene Wesenheit, d. h. dadurch, daß sie sich durch die Wesenheit gegenwärtig ist, ist sie fähig, in den Erkenntnißakt ihrer selbst überzugehen; gerade wie, wer in einer Wissenschaft gewandt ist, kraft der Gegenwart dieser Gewandtheit, fähig ist, das zu fassen, worauf diese Gewandtheit Bezug hat. Damit jedoch die Seele ihr Dasein begreife und auf ihre Wirksamkeiten Acht habe, braucht es keine Gewandtheit; dazu genügt die Wesenheit der Seele selbst, die dem Geist gegenwärtig ist und von der die Akte ausgehen, in denen sie ihrer selbst aktuell bewußt wird[2]).

---

noscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam (von der Wesenheit desselben) non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Ibid.

1) De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX. de Trinitate, una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei *proprium*, et alia qua cognoscitur anima quantum ad id, quod omnibus animabus est *commune*. Illa enim cognitio, quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae *natura*. Cognitio vero, quam quis habet de anima quantum ad id, quod est sibi proprium, ut cognitio de anima secundum quod habet *esse* in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur, *an est* anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur, *quid est* anima et quae sunt per se accidentia ejus. Qq. Disp. 2. de mente art. 8.

2) Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad *actualem* cognitionem, qua aliquis considerat, se in actu animam habere, sic dico: quod *anima cognoscitur per actus suos.* In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere. Unde dicit philosophus in IX. Ethicorum: Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, itelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere. Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum, se esse per illud, quod intelligit vel sentit. Sed quantum

Aus dieser herrlichen Stelle ergeben sich nun folgende Sätze:

I. Wir werden unserer eigenen Existenz nicht anders bewußt, als durch das Bewußtwerden irgend einer unserer Akte. In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere. Das ist das kartesianische Cogito ergo sum in einer viel exaktern Form, frei von der Zweideutigkeit, der die Formel des reformirenden Franzosen unterworfen ist.

II. Da es in der Seele keine angebornen Ideen gibt, so gibt es folglich auch keine intellectuellen Akte, die sogleich mit der Existenz da sind. Also kann auch in der Seele nicht von Anfang ihres Daseins an die Wahrnehmung oder das Bewußtsein ihrer selbst vorhanden sein; denn die Seele wird ihres Daseins nicht anders gewahr, als durch die Wahrnehmung eines ihrer Akte. Anima non percipit se esse, nisi percipiendo actum suum[1]).

III. Zu dieser Selbsterkenntniß bedarf die Seele weder eines angeborenen noch eines erworbenen habitus, da an dessen Stelle die einfache Gegenwart ihres Seins hinreicht, aus dem die Akte hervorgehen, in denen und durch die sie sich selbst erkennt.

IV. Diese Gegenwart der Seele vertritt zum Zwecke dieser Selbsterkenntniß die Stelle eines habitus, insofern sie uns zwar nicht aktuell selbsterkennend (was nicht Sache des habitus ist), aber doch fähig macht, mit Leichtigkeit und Gewandtheit uns selbst zu erkennen; gerade wie der wissenschaftlich Gebildete durch seine Gewandtheit in der Wissenschaft zwar befähigt ist, sich über die Gegenstände seiner Wissenschaft jederzeit nach Belieben zu verbreiten, aber durchaus nicht schon aktuell damit beschäftigt wird, was Sache der Thätigkeit ist. Est potens exire in actum.

V. Die Seele kennt sich selbst habituell durch ihre eigene Wesenheit, will also nicht sagen, die Seele habe ein immerwährendes und ununterbrochenes Bewußtsein ihrer selbst (dies bildete ja eine aktuelle Erkenntniß); sondern heißt nur: die eigene Wesenheit vertritt die Stelle des Habitus, um zur Selbsterkenntniß zu gelangen; wiewohl sie nicht eher zur Thatsache wird, bis sie zur Kenntniß eines von ihr unterschiedenen Dinges gekommen ist. Prius est intelligere aliquid, quam intelligere, se intelligere.

292. Bei der zweiten Selbsterkenntniß, durch welche die Seele entweder im Allgemeinen oder im Besondern die eigene Natur betrachtet, macht der h. Thomas auf den Unterschied aufmerksam, ob sie sich einen einfachen Begriff oder ein Urtheil bildet. Zum einfachen Begriff gelangen wir, wenn wir die Seele von einer intellectuellen Idee informirt betrachten. Denn auf diesem Wege ge-

---

ad cognitionem *habitualem* sic dico: quod *anima per essentiam suam se videt;* id est ex hoc ipso, quod essentia sua est praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est *potens* percipere illa, quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima, se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Ibid.

1) S. Thom. l. c. ad 4.

langen wir dazu, sie als etwas Immaterielles, vom Stoffe Unabhängiges zu erfassen und zwar auf Grund der Universalität der Idee. „Unser Geist, sagt er, kann sich selbst nicht durch unmittelbare Wahrnehmung erkennen, sondern gelangt durch Wahrnehmung anderer Wesen zur Kenntniß seiner selbst. Erst auf Grund der Erkenntniß der gemeinschaftlichen Wesensbestimmungen der Dinge wird die Seele gewahr, daß die Idee, durch die sie erkennt, immateriell sei; denn wäre sie etwas Materielles, so könnte sie die individualisirenden Bedingungen des Stoffes nicht umgehen und würde so nicht zur Kenntniß des Allgemeinen führen. Ist aber das intellectuelle Bild immateriell, so kann auch der Verstand nichts Stoffliches sein. An diese Eekenntniß reihen sich denn die andern Eigenschaften unserer Seele an[1]).

Das Urtheil dagegen geht gewissermaßen aus der Wahrheit selbst hervor, wie sie im Geiste Gottes ist, insofern es auf den an und für sich bekannten ersten Principien beruht, die eine uns mitgetheilte Nachbildung und Aehnlichkeit jener Wahrheit sind. Versteht man daher unter Kenntniß der Natur der eigenen Seele, fährt der Heilige fort, das Urtheil, wodurch wir annehmen, daß es sich so verhalte, wie wir es aus vorausgehender Schlußfolgerung ersehen, so schöpfen wir sie aus der Anschauung der unwandelbaren Wahrheit, kraft welcher wir so vollkommen, als wir können, bestimmen, nicht wie beschaffen der Geist eines jeden sei, sondern wie beschaffen er nach den ewigen Vernunftgründen sein müsse. Diese unwandelbare Wahrheit schauen wir aber in der Nachbildung, die unserm Geiste eingeprägt ist, in wie fern wir Einiges von Natur aus verstehen, als an sich bekannt. Und dies bildet dann den Prüfstein für alles Andere und ist die Richtschnur in allen Urtheilen[2]).

Zehnter Artikel.

Wie unsere Seele Gott erkennt.

293. Wir haben gesehen, wie unsere Seele die Dinge, welche unter ihr

1) Mens nostra non potest se ipsam intelligere, ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc, quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem . . . . Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit, quod species, qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt (philosophi), quod intellectus est res quaedam independens a materia, et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt. l. c.

2) Si vero consideretur cognitio, quam de natura animae habemus quantum ad judicium, quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX. de Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, intuemur, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes. Ibid.

stehen, und wie sie sich selbst kennen lerne, und gehen nunmehr sachgemäß auf die Art und Weise über, wie sie zur Erkenntniß Gottes gelangt.

Jede menschliche Erkenntniß geht von einer sinnlichen Wahrnehmung aus; und darum können wir auf natürlichem Wege zu keiner Erkenntniß gelangen, wozu uns nicht das sinnlich Wahrnehmbare irgendwie den Pfad eröffnet[1]). Nun ist aber das erste Object, das die sinnlich wahrnehmbaren Dinge der Vernunft zur Betrachtung darbieten, deren eigene Wesenheit[2]). Aus der Wahrnehmung dieser abstrahirten Wesenheiten entwickeln sich dann in unserm Geiste sofort die unmittelbar evidenten allgemeinen Urtheile, welche man die an für und sich offenbaren ersten Grundsätze der Vernunft nennt. Darauf vergewissern wir uns auf dem Wege der Reflexion über unsere geistigen und sinnlichen Akte von unserer eigenen Existenz und der von uns unterschiedenen Körper. Mithin machen die im Urtheil abgeschlossene Erkenntniß einer vom sinnlich Wahrnehmbaren abstrahirten Wahrheit, und das Bewußtsein von uns selbst (die wir zugleich jene Wahrheit betrachten und den sinnlichen Eindruck fühlen) die beiden Elemente der primitiven Erkenntniß aus, die zugleich durch einen direkten und reflexen Akt des Geistes ihre Vollendung erhält. Jede andere Kenntniß muß von hier ihren Ausgang nehmen. Gott ist also kein von uns unmittelbar erkanntes Object. Dazu erheben wir uns kraft der Kenntniß der geschöpflichen Dinge[3]).

294. Welche Vorstellung von Gott erzeugen nun aber die Geschöpfe zuerst in uns und wie tragen sie zur Vervollkommnung dieses Grundbegriffes bei? Die Creatur manifestirt sich uns als etwas Contingentes und Hervorgebrachtes und setzt mithin eine Ursache voraus; und das Causalitätsprincip führt uns zuletzt auf eine causa prima zurück, die nicht wieder hervorgebracht ist, sondern aus sich selbst Dasein hat. Das Erste, was von einem realen Object erkannt werden muß, ist dessen Existenz[4]). Auch ist zu dieser Erkenntniß nicht die essentielle Begriffsbestimmung erforderlich; es genügt eine Nominaldefinition, um zu wissen, um was es sich handelt[5]). Da nun aber die Creatur als ein Werk der causa prima von Gott abhängig ist, so ist es ihr angeboren, uns dessen Existenz zu offenbaren und dies ist die Prärogative, die das höchste Princip alles creatür-

---

1) Naturalis nostra cognitio a sensu principium summit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia, Summa Th. I. p. q. 12, a 12.

2) Primum, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae est quidditas rei materialis. Summa Th. I. p. q. 88, a. 3.

3) Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus. Summa Th. I. p. q. 88, a. 3.

4) Primum, quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit. Summa Th. I. p. q. 2, a. 2.

5) Ad probandum, aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid significat nomen, non autem quod-quid-est; quia quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est* . . . Unde demonstrando, Deum esse, per effectum accipere possumus pro medio, quid significat hoc nomen Deus. Summa Th. I. p. q. 2, a. 2. ad 2.

lichen Seins in sich schließen muß[1]). Somit erkennen wir die Existenz Gottes a posteriori und nur a posteriori; denn der aprioristische Beweis muß sich auf die Ursachen basiren; Gott erkennt aber keine Ursache, von der er bedingt ist, wenngleich er die Ursache ist, von der Alles abhängt[2]). Dergestallt ist auch die auf das ideale Gebiet begründete Beweisführung der Existenz Gottes als des Urquells aller Wahrheit, die in unserm Geiste ihren Abglanz hat. Denn auch dieser Beweis geht von der Thatsache aus, daß in uns Ideen existiren, in denen sich jene Wahrheit abspiegelt. Die ideale Ordnung ist also wohl eine Offenbarung Gottes; so oft man aber aus der Offenbarung auf den Offenbarenden schließt, ist die Schlußfolge a posteriori, von der Wirkung auf die Ursache.

295. Diese ursprüngliche Gotteskenntniß als Grundursache alles Geschöpflichen schließt im Keime alle andern Begriffe in sich, die wir uns von Gott aneignen können, und die sich in dem Maße vervollkommnen, als unsere Kenntniß von der Creatur unter dem Gesichtspunkt ihrer Abhängigkeit von Gott vollkommner wird. Denn die Ursache geht auch in der Wirkung gewissermaßen über und scheidet sich wieder von ihr aus. In Folge des Einflusses auf die Wirkung muß sie irgendwie die Vollkommenheit besitzen, die sie mittheilt; insofern sie sich aber von der Wirkung unterscheidet, muß sie von sich die Unvollkommenheit ausschließen, die der Wirkung als solcher eigen ist. Die prima causa hat aber noch überdies das Eigenthümliche, daß sie Nichts von dem ist, dessen Seinsgrund sie ist, und zwar nicht deßhalb, weil ihr Sein begrenzt ist, sondern weil es über die Unvollkommenheit des creatürlichen Seins unendlich erhaben ist[3]). Denn allem Sein in der Creatur haftet die Unvollkommenheit des Hervorgebrachtsein's an, während die prima causa das Sein selbst hervorbringt und nichts weiter voraus setzt, als daß das keinen Widerspruch enthalte, was ins Dasein gerufen werden soll. Darum dehnt sich ihre Kraft auf Alles aus, was möglich ist und überschreitet jeden erdenklichen Kreis abgegrenzter Vollkommenheit.

296. Hier eröffnen sich nun drei Wege zur Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten: nämlich der Weg des Wechselverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung, der der Remotion jeder der Creatur anklebenden Unvollkommenheit und der des Eminenz im Besitz jeder Realität[4]).

---

1) Quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa. Summa Theol I. p. q. 12, a. 12.

2) Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam et dicitur *propter. quid*, et haec est per *priora simpliciter;* alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia* et haec est per ea, quae sunt *priora quoad* nos . . . . Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. Summa Th. I. p. q. 2, a. 2.

3) Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab ipso propter ejus defectum, sed quia superexcedit. Summa Th. 1. p. q. 12, a. 12.

4) Habitudo causae ad effectum, qui non pertingit aequalitatem suae causae atenditur secundum tria: scilicet secundum progressum effectus a causa, et secun-

Auf dem Wege der Causalität erkennen wir Gott nicht bloß als die causa efficiens des Geschaffenen, sondern zugleich auch als causa finalis und exemplaris. Denn es läßt sich mit der causa prima nicht zusammenräumen, daß sie den Zweck und das Vorbild für ihre Werke außer sich suche. Wir gelangen sofort zur Erkenntniß einer Reihe von Attribute Gottes, welche mit dieser dreifachen Causalität verknüpft sind. Dazu gehört z. B. die Eigenschaft des Erhalters, Leiters, Fürsorgers der Welt.

Auf dem Wege der Remotion halten wir von Gott alle Unvollkommenheiten fern, die der Creatur als solcher eigen sind, und alle Eigenschaften, die in ihrer formellen Auffassung einen Mangel einschließen. Dergestalt sind Endlichkeit, Abhängigkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit, aber auch Ausdehnung, Körperlichkeit, Zusammensetzung, Passivität u. a.

Auf dem Wege der Eminenz endlich lernen wir die Vollkommenheiten kennen, welche wir Gott affirmativ und absolut zuschreiben, aber immer in unendlicher Erhabenheit über jedes Maß, in dem sie in den Geschöpfen sind. Sagen wir demnach, Gott ist gut, weise, schön, so darf man die Sätze nicht in dem Sinne nehmen, als wäre Gott blos der Urheber dieser Gaben in den Creaturen, sondern vielmehr in dem erhabenen Sinne, daß das, was wir in den Creaturen als Güte, Weisheit, Schönheit auffassen, sich auch in Gott vorfindet, wenngleich in einer unbegreiflich höhern Weise, nämlich ohne alle Mischung von Mangelhaftigkeit und Beschränktheit[1]). So gelangen wir gewisser Maßen zur Kenntniß der Wesenheit Gottes, insofern sie aus den Vollkommenheiten zurückstrahlt, die Gott in die Geschöpfe gelegt hat, obwohl wir die Wesenheit Gottes, wie sie in sich selbst ist, im gegenwärtigen Leben nicht erkennen können[2]).

Wahr ist's, daß diese Erkenntniß sehr matt und unvollkommen ist; weil das Geschöpfliche, da es die Vollkommenheiten Gottes nie im vollen Maße participirt, uns nie eine adäquate Idee seiner Kraft und daraus seiner Wesenheit geben kann. Wir sehen Gott, wie der Apostel sich ausdrückt, per speculum in aenigmate, nicht unmittelbar, sondern nur in seinem Bilde, das immer ein Dunkel, ein Räthsel bei sich hat. Aber diese Erkenntniß reicht dennoch nach demselben Apostel aus, um uns die göttlichen Eigenschaften gleichsam vor Augen zu legen, die göttliche Natur mit eingerechnet, die uns zwar nicht in sich selbst enthüllt wird (was, weil sie von allem Geschaffenen verschieden, unmöglich ist)

---

dum hoc, quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consequutione; et sic tripliciter mens humana proficit in cognitionem Dei (Opusc. Super Boëthium de Trinitate) secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. (Summa Th. I. p. q. 13, a. 1.)

1) Cum dicitur Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis vel Deus non est malus; sed est sensus: id, quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Summa Th. I. p. q. 13. a. 2.

2) Essentiam Dei in hoc vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est; sed cognoscimus eam, secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Summa Th. I. p. q. 13, a. 1. ad 3.

aber sich in ihrem Wiederschein offenbart, d. h. in dem Wesen der Geschöpfe, die gleichsam ein Reflex jener reinsten Lichtsonne sind[1]).

297. Durch die Vereinigung der beiden letzten Erkenntnißweisen (modus remotionis et excellentiae) erheben wir uns zu dem erhabensten Gottesbegriff, der uns möglich ist, nämlich zum Begriffe vom reinsten Sein. Das ist freilich nicht das allgemeine abstrakte Sein der Pantheisten, welches als etwas allen Dingen Gemeinschaftliches aufzufassen ist, sondern ein für sich bestehendes Sondersein, das in sich selbst besteht und gerade durch die Reinheit seiner Actualivität von allen andern Dingen geschieden ist. Hier ist offenbar der Knotenpunkt, wo sich eine gesunde Ontologie von ihrer Bastardschwester trennt, die unter dem Namen der Ontologie das allgemeine, durch Abstraktion gebildete Sein mit dem unerschaffenen Sein des Unendlichen vermengt. Wie unendlich weit diese beiden Ansichten auseinander gehen, tritt auf den ersten Blick klar hervor. Denn das allgemeine Sein, durch Abstraktion gebildet, läßt, wenn auch nicht eine actuelle, nichts destoweniger eine potenzielle Determination zu. Als solches schließt es weitere Unterscheidungsmerkmale, wodurch es sich formell zu diesem oder jenem Sondersubject zusammenzieht, weder ein noch aus. Schlösse es sie aus, so ließe es sich nicht als das allgemeine Sein denken, das in allen besondern Wesen dasselbe ist, und neben den generischen, specifischen und individuellen Kennzeichen, die jeder Existenz eigen sind, vorhanden ist. Dies ist aber offenbar falsch; denn wir sagen: die Blume ist, das Thier ist und so von unzähligen Dingen, in denen sich das allgemeine Sein auf die eine oder andere Art beschränkt und begrenzt vorfindet. Das abstrakte Sein, ist daher nur in einer Hinsicht Akt, in einer andern aber Potenz; insofern es sich in den einzelnen Subjecten, wo es sich vorfindet, auf die eine oder andere Art beschränken läßt. Das Sein dagegen, das Gott eigen ist, kann Nichts ertragen, was nicht reiner Akt ist und schließt als begriffswidrig jede Potenzialität aus, kraft deren ein Mehr oder Weniger zu dem einfachen und reinen Existenzgrund hinzutreten kann[2]). Darum ist es von allem Andern verschieden und durch sich selbst und durch die Reinheit und innere Vortrefflichkeit seiner Wirklichkeit individualisirt[3]). Gerade diese Idee, nämlich

1) Invisibilia Ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. ad Rom. c. 1.

2) Wir sagen Existenz, weil die Existenz die letzte Actualität des Seins, oder das Sein selbst in seiner letzten Vollendung ist. Weil aber das göttliche Sein das actuellste und allereinfachste ist, so ist es mit der Existenz durch und durch identisch und schließt jeden Unterschied zwischen Sein und Existenz aus.

3) Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde *per ipsam suam puritatem* est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri de Causis dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. S. Thom. de ente et essentia c. 7. coll. Summa th. 1. p. q. 7. a. 1. ad 3.

das in sich selbst bestehende Sein, ganz Akt und reiner Akt zu sein, wird in der heiligen Schrift zu Gottes Eigennamen erhoben, wenn sie ihn den heißt der da ist: Ego sum qui sum.

298. Es folgt aber daraus, daß Gott das reine Sein ist, keineswegs, daß er nicht alle Vollkommenheiten besitze. Im Gegentheil liegt eben hierin der Grund, daß er sie in einer viel erhabenern Weise besitze, als sie in den Geschöpfen sind. In ihm sind sie in vollständiger gegenseitiger Identität, in den Geschöpfen unter sich verschieden. Der Grund davon ist, weil alle Vollkommenheiten in ihrem reinen Begriffe unter sich in Bezug auf das Sein übereinkommen und deßhalb in dem Wesen zusammentreffen müssen, das in der Reinheit und Aktualität des Seins selbst seine Subsistenz hat. Sie müssen ferner in einer eminenten Weise in Gott sein, das heißt, durchaus frei von Mangel und Endlichkeit, was eben der Grund ist, daß sie in den Creaturen vielfach und verschieden sind. Daher kömmt es, daß Gott gerade weil er ein lauterer Akt ist, wie in einem endlosen Ocean von lauter Sein in seiner Einfachheit und Allheit jede mögliche Vollkommenheit einschließt. Denn er subsistirt in dem, worin alle Vollkommenheiten unter sich eins sind, nämlich in dem aktuellen Sein. Gott besitzt in seinem Sein allein schon alle Vollkommenheit gerade wie einer, der mit einer Kraft ausgerüstet ist, die in ihrer Wirksamkeit jeder andern Thätigkeit gleich kommt, und in sich allein alle übrigen Kräfte besitzt [1]).

Elfter Artikel.

Nothwendigkeit der sinnlichen Bilder für das menschliche Erkennen.

299. Der menschliche Geist kann in dem gegenwärtigen Zustand der Vereinigung mit dem Körper Nichts erkennen außer mit Hülfe eines sinnlichen Bildes oder der Einbildungskraft [2]). Das ist nicht blos bei der ersten Ideenbildung der Fall, wozu der Geist nur durch die Abstraktion gelangt, die er an dem durch die Sinne wahrgenommenen und durch die Phantasie in der Einbildung ausgeprägten Objecte vornimmt, sondern tritt ebenso gut auch bei jedem nachfolgenden Erkennen ein, selbst wenn Ideen in actuelle Prüfung zurück gerufen werden, die wir bereits in habituellem Besitz haben.

Der h. Thomas führt für diese psychologische Thatsache folgende zwei Be-

1) Quamvis (Deus) sit esse tantum, non oportet, quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur.... Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus; quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent; et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet: ita Deus in ipso esse suo omnes perfectionibus habet. S. Thom. De Ente et Essentia c. 7.

2) Impossibile est, intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo possibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Summa th. I. p. q. 84. a. 7.

weise aus der Erfahrung an. Sobald die Phantasie verwirrt oder gehindert ist, wie es im Irrsinn oder im Schlafe geschieht, wird auch die Erkenntnißkraft, selbst in Bezug auf die schon vorher gewonnenen Ideen, verwirrt oder gehindert. Dies ist nun unerklärlich, wenn wir nicht die Nothwendigkeit der Phantasiebilder annehmen. Denn da der Verstand eine unorganische, d. h. aus sich selbst und ohne Mitwirkung eines körperlichen Organismus thätige Fähigkeit ist (wie zweifelsohne aus der Spiritualität seiner Akte hervorgeht); so müßte er wegen Störung oder Hemmung im Gehirn kein Hinderniß verspüren, wenn nicht seine Thätigkeit an eine von jenem Organ abhängige Potenz gebunden wäre. Darum müssen auch diejenigen, welche diese Lehre nicht annehmen, zu gar wunderlichen und widersinnigen Hypothesen ihre Zuflucht nehmen, z. B. daß der Irrsinnige in seinem Delirium und das Kind im Mutterschooß geistig ebenso thätig sind, als der gesunde und erwachsene Mensch, von ihren Akten aber, man weiß nicht warum, gar kein Bewußtsein und keine Erinnerung haben.

Sein zweiter Grund aber ist folgender: Wenn wir irgend was verstehen wollen, so geistig und abstrakt es auch ist, so repräsentiren wir uns in der Phantasie jederzeit sinnliche Gegenstände, aus denen uns gleichsam die Personification der Idee zurückstrahlt. Zu demselben Zwecke bringen wir Beispiele und Gleichnisse aus der Körperwelt vor, um andern das Verständniß intellectueller Wahrheiten zu erleichtern[1]). Wollen wir vom Edelmuth sprechen, so pflegen wir ein besonderes Ereigniß zu erzählen, aus dem jene Tugend einleuchtet; wollen wir uns ein Bild von der Seligkeit des zukünftigen Lebens entwerfen, so entlehnen wir die Farben aus den Annehmlichkeiten, die das gegenwärtige Leben darbietet. Dies ward auch von unserm größten Dichter und Philosophen wohl erkannt und hat im vierten Gesang des Paradieses einen Ausdruck gefunden, wo die Seligen in verschiedenen Kreisen erscheinen, nicht als ob nicht alle in demselben empirischen Himmel ihren Wohnsitz hätten, sondern um in sinnlicher Darstellung die Verschiedenheit der Glorie anzuzeigen, die jeder nach dem verschiedenen Verdienste zu Theil ward[2]).

---

1) Hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit. Secundo quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam quod, quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Summa th. I. p. q. 84. a. 7.

2) Vers 34—48.

Die erste Sphäre machen Alle schön
Doch ist verschiedner Art ihr süßes Leben,
Wie mehr und minder Gottes Hauche weh'n,
Sie zeigten hier sich nicht, weil ihnen eben
Der Kreis zu Theil ward, nein weil dies beweist,
Daß sie zum Höchsten minder sich erheben.
So sprechen muß man ja zu Eurem Geist
Den nur die Sinne zu dem Allen leiten,
Was die Vernunft sodann ihr eigen heißt;
Drum läßt sich auch zu Euren Fähigkeiten
Die Schrift herab, wenn sie von Gott Euch spricht
Von Hand und Fuß, um Andres anzudeuten;
Die Kirche zeigt mit menschlichem Gesicht
Gabriel und Michael und Raphaelen
Der neu geklärt Tobias Augenlicht.

Wir können aber unsere Behauptung apriori beweisen in Folgendem: Jede Wirksamkeit muß der Essenz und Existenzweise des Wirkenden conform sein, die Wesenheit des Menschen bildet aber nicht die Seele allein, sondern die Seele zugleich mit dem organischen Körper und nach der gegenwärtigen Existenzweise ist unser Verstand mit dem sinnlichen Vermögen verbunden. Darum ist zu einer Thätigkeit, die dem Menschen als solchem eigen ist, die Mitwirkung beider Principien erforderlich, aus denen er besteht. So steht das Wesen des handelnden Subjects, die Fähigkeit und ihr Object in gegenseitiger Proportion. Das Wesen des Subjects ist eine Synthese von Geist und Körper; die Fähigkeit ist eine Intelligenz, die einem Princip entspringt, das zugleich mit sinnlichem Vermögen begabt ist, das Object ist geistig, strahlt uns aber aus dem sinnlich Wahrnehmbaren entgegen. Der menschliche Geist ist im gegenwärtigen Leben mit dem Körper verbunden, dem er Leben und Empfindung mittheilt, und für sich die unmittheilbare Wesenheit zurückbehält, nämlich die Intelligenz, was Dante mit einer Person vergleicht, die mit dem ganzen Körper im Wasser steht und sich mit dem Kopf allein in der Luft bewegt[1]). Wenn also die Thätigkeit und das Object dem wirkenden Princip entsprechen sollen, so muß das Erkennen wohl außer und über der Empfindung aber dennoch ihr zur Seite stehen; das Erkennbare muß vom sinnlich Wahrnehmbaren wohl verschieden, darf aber nicht getrennt und entzweit sein, so lange in uns der Zustand der Vereinigung zwischen Körper und Seele dauert. Darum halten wir uns an den weisen Ausspruch des Aristoteles, daß die Seele des Menschen im gegenwärtigen Znstand ohne ein Bild der Sinne nichts erkenne[2]).

1) So nehmen die Engel die Güte Gottes anders in sich auf, die ohne die Schwerfälligkeit der Materie durch die Reinheit ihrer Form gleichsam durchsichtig sind; und anders die menschliche Seele, die, wenngleich eines Theils frei von Materie, andern Theils gehemmt ist; wie ein Mensch der mit Ausnahme des Hauptes ganz im Wasser ist, von dem man weder sagen kann, daß er ganz im Wasser, noch ganz außerhalb desselben sei. Das Gastmahl 3. Abth. 7. Kap.

2) Οὐδὲν ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχή. Lib. III. de anima 30.

300. Hierüber sind aber, um jeden Irrthum zu vermeiden, drei Dinge zu bemerken. Erstens, daß die Idee und das Phantasiebild, wenngleich zum selben Object gehörig, nichts destoweniger nicht denselben Gesichtspunkt darbieten. Die Idee bietet die Wesenheit und ihre abstrakten Relationen dar, das Bild der Phantasie die concrete Individuation und die materiellen und äußern Eigenschaften; gerade wie, obgleich Seele und Leib derselben menschlichen Person angehören, das eine den unsterblichen, das andere den vergänglichen Bestandtheil bilden. Gar oft ist in dem Gebilde der Phantasie selbst nur eine sehr fernge legene Analogie zu dem Object der Idee vorhanden, was immer der Fall ist, wenn wir uns aus der Betrachtung des sinnlich Wahrnehmbaren zu ganz geistigen Dingen erheben, die in der materiellen Welt gar keine Analogie haben.

Ein Beispiel soll Beides klarer machen. Betrachtet z. B. der Geist das Wesen von Sein oder Substanz und repräsentirt die Einbildungskraft unterdessen ein Sternbild: so kann man sagen, daß sich dieses Bild auf dasselbe Object beziehe, weil auch der Stern ein Sein, eine Substanz ist; obwohl der Stern in dem Akte der Seh- und Einbildungskraft nicht unter dem Gesichtspunkte des innern Wesens enthalten ist, was Sache intellectueller Aneignung ist. Handelt es sich aber um übersinnliche Wesen, fern von allem Materiellen, so läßt sich keine entsprechende, direkte Vorstellung bilden, die ihr concreter, sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck wäre.

In diesem Falle wird das phantasma in der Abbildung eines Objectes bestehen, das in näherer oder entfernterer Analogie steht. Betrachten wir z. B. den Geist als einfaches thätiges Wesen, so wird uns die Einbildungskraft den Aether, eine Flamme vorspiegeln, in denen Subtilität und Beweglichkeit vorherrschend sind; betrachten wir Gott als den Ewigen und Unendlichen, so malt uns die Phantasie den antiquus dierum auf einem unbeweglichen Throne sitzend, oder ein Licht, das sich über den unbegrenzten Horizont ergießt.

Zweitens ist zu bemerken, daß Idee und Phantasiebild zwar demselben Geiste gleichzeitig vergegenwärtigt sind, in der Wahrnehmung aber nicht in einander übergehen; gerade wie Seele und Leib zwar in derselben Natur der menschlichen Synthese vereinigt, nichts destoweniger in ihrer eigenen Realität ungetrübt auseinander gehalten sind. Das Phantasiebild steht der Idee zur Seite und umgekehrt; aber der Scharfblick des menschlichen Geistes sondert genau das eine vom andern. Repräsentirt ihm die Phantasie einen Baum, während er an das Leben denkt, so sieht er klar und deutlich ein, daß das Leben an sich nicht der Baum ist, sondern sich im Baume, wenn auch im niedrigsten Grade, nur manifestirt, an sich dagegen eine viel größere Ausdehnung hat und nicht blos die Pflanzen, sondern auch die Thiere und die Menschen umfaßt und im Allgemeinen Alles, was durch sich selbst thätig ist und sich kraft eines innern Princips bewegt.

Endlich ist noch zu beachten, daß diese Abhängigkeit unseres Geistes von der Phantasie keine absolut, sondern blos relativ nothwendige ist und nicht aus der Natur des Geistes für sich betrachtet hervorgeht, sondern einzig und allein aus seinem gegenwärtigen Zustande der Vereinigung mit dem Körper. Der Grund ist klar; denn das intellectuelle Erkennen ist etwas rein Geistiges und hat deßhalb für sich betrachtet, die Mitwirkung der Sinne nicht nothwendig; und geht

nicht durch den Einfluß eines körperlichen Organs vor sich; sonst könnte es nicht von den individuellen Bedingungen des Stoffes absehen, was nur bei sinnlichen Wahrnehmungen der Fall ist, die immer etwas Concretes ins Auge fassen unter bestimmten Dimensionen, Eigenschaften, Zeit- und Ortverhältnissen. Das Object intellectueller Erkenntniß dagegen ist, wenigstens formell aufgefaßt, immer immateriell, weil es in einem Sein besteht, das entweder an sich substantiell oder wenigstens unter dem Gesichtspunkt der Auffassungsweise immateriell ist. Denn auch wenn wir Körperliches kennen lernen, besteht das Erkennen nicht in einer figürlichen Vorstellung des Objects, sondern in dem einfachen Begriff jenes Seins in Hinsicht auf dessen Natur und innere, unsichtbare Beziehungen. Ganz anders ist es bei der Versinnbildung in der Phantasie, die immer etwas Concretes unter gegebenen arithmetischen und geometrischen Größen vorstellt. Das Bedürfniß darnach kann also nur in dem gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geistes seinen Grund haben, wonach er nicht rein für sich, sondern an einen Körper gebunden ist, der eben seine sinnlichen Fähigkeiten auch entwickelt. Sobald er aber einmal getrennt und sofort dessen Existenzweise verändert ist, so wird auch dieses Bedürfniß weichen, und der Geist in seiner Wirksamkeit sich nach der neuen Zuständlichkeit des denkenden Subjectes richten, das nicht mehr eine geistig-leibliche Synthese, sondern ein reiner Geist; nicht mehr ein intellectuelles Princip, das über einer sinnlichen Kraft steht, sondern ohne weitere materielle Zumischung rein und lauter in sich selbst subsistirt.

Achtes Kapitel.

Von den göttlichen Vorbildern.

Die Theorie von den ewigen Vorbildern, schon von Plato begründet und durch den h. Augustin unter dem Lichte der christlichen Anschauung vervollkommnet, ist nicht nur an und für sich höchst erhaben, sondern sie ist auch von der größten Wichtigkeit für alle Theile der Philosophie. Darum hat sie der h. Thomas nicht nur mit größter Sorgfalt erörtert, sondern hat sie auch zur Seele und zum Lebensprincip seines ganzen wissenschaftlichen Systems gemacht. Dies scheint Rosmini nicht genug berücksichtigt zu haben, wenn er von den Scholastikern behauptet, daß sie die Theorie von den Vorbildern nicht weiter ausbildeten, als eben zur Erklärung der göttlichen Weisheit und der Schöpfung hinreichte, ohne sie zum Fundamente eines philosophischen Systems zu machen. Diesen seinen Gedanken drückt er in der Folge noch deutlicher also aus: „So verläßt der h. Thomas den Aristoteles, wenn er auf die Ideen in Gott zu sprechen kömmt, und nimmt seine Zuflucht zu den Vorbildern, die von dem Philosophen der Schule als poetische Metaphern verlacht wurden; aber er gibt sich gar keine Mühe, die Theorie von den Vorbildern mit der Lehre des Aristoteles, welcher er im Uebrigen fast immer folgt, in Harmonie zu bringen[1]." Mir scheint gerade das Gegentheil dieser Behauptung das Richtige zu sein; den Beweis dafür soll diese Abhandlung liefern.

Erster Artikel.

Wenn der h. Thomas die Platonische Theorie von den Vorbildern annimmt, setzt er sich dadurch keineswegs mit Aristoteles in Widerspruch.

301. Wer immer die unsterblichen Werke des h. Thomas mit Nachdenken durchgeht, kann nur mit Staunen wahrnehmen, wie er die zwei größten Weisen des Alterthums so mit einander in Einklang zu bringen verstand, daß man ihn, obschon er sich als Aristoteliker ausgab, doch nicht Antiplatoniker nennen dürfte. Wenn er in vielen Stücken die Irrthümer des Fürsten der Akademie corrigirt, so thut er dies doch mit solcher Mäßigung und Beibehaltung alles Guten, daß wohl Plato selbst, wenn er unter dem Lichte des Christenthums ins Leben zurück-

---

1) Aristotele esposto ed esaminato da Antonio-Rosmini, n. XXXV.

kehrte, keinen Anstand nehmen würde, die Philosophie des Aquinaten als die seinige anzunehmen. Dieses ist aber bei der Theorie von den Vorbildern ganz besonders der Fall, wo der h. Thomas sich Plato so nähert, daß er in Wirklichkeit von Aristoteles nicht abweicht. Obwohl dies im ersten Augenblick paradox scheint, so wird es sich doch als gewiß herausstellen, wenn man nur den wahren Gesichtspunkt festhält, unter welchem der zweite die Theorie des ersten angriff. Der große Schüler des Socrates stellte mit dieser Theorie zwei Behauptungen auf: 1) daß die ewigen Vorbilder vor der Erschaffung des Universums existirten, 2) daß sie als abgesonderte Formen in sich selbst bestehende Wesen seien. Nun aber griff Aristoteles nur den letzteren, nicht den ersteren Theil an. Wenigstens faßte der h. Thomas in diesem Sinne jenen berühmten Streit auf; und dies ist für unsern Zweck genug, weil daraus erhellt, daß der Stagyrite, wie er von dem h. Thomas verstanden wurde, gegen das, was an der Lehre von den ewigen Vorbildern Wahres ist, keinen Widerspruch erhob. Gerade an der von Rosmini angeführten Stelle behauptet der h. Thomas ausdrücklich, daß Aristoteles Plato's Ansicht nur insofern verwarf, als die Ideen für sich und nicht im Geist subsistirend gedacht würden [1]).

302. Um Plato zu vertheidigen, sagten Manche, es sei nicht seine Meinung gewesen, daß die ewigen Vorbilder der Dinge außer dem Geiste Gottes eine Existenz hätten, sondern er sei so von Aristoteles falsch verstanden worden. So unter Andern Zeller [2]). Aber es wäre doch wunderlich, wenn Aristoteles, der nicht allein Plato's Werke gelesen, sondern als Schüler dessen Vorlesungen zwanzig Jahre lang angehört hatte, mit seinem scharfen Verstand das nicht begriffen hätte, was die modernen Kritiker mit großer Leichtigkeit verstehen.

Andere meinen, daß Aristoteles Plato's Lehre wohl verstanden, aber absichtlich verdreht habe. Aber diese schimpfliche Verdächtigung hat nicht allein keine Gründe für sich, sondern ist auch unwahrscheinlich. Denn Aristoteles spricht mit Achtung von Plato; er nennt ihn seinen Freund und erklärt, daß er von seiner Ansicht nur darum abweiche, weil die Wahrheit der Freundschaft vorzuziehen sei. So sagt er im ersten Buche der Ethik: „Es wird sich vielleicht der Mühe lohnen, zu untersuchen, was man vom Guten im Allgemeinen zu denken habe, wenngleich diese Untersuchung für uns etwas mißlich ist, da die Männer, welche die Theorie von den Ideen aufgestellt haben, unsere Freunde sind (nämlich Socrates und Plato). Aber es scheint doch besser und für die Vertheidigung der Wahrheit geziemend, selbst auch eigene Ansichten aufzugeben, zumal wir ja auch der Weisheit nachstreben. Denn wiewohl beide mir theuer und werth sind, so ist es doch Pflicht, die Wahrheit der Freundschaft vorzuziehen [3]). Und wie hätte Aristoteles die Theorie seines Lehrers verdrehen können, ohne von seinen Zeitgenossen Lüge gestraft zu werden, zumal da es sich um eine in allen griechischen Schulen besprochene Tagesfrage handelte?

---

1) Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas, per se existentes et non in intellectu. Summa th. 1. p. q. 15, a. 1. ad 1.

2) Abhandlung über die aristotelische Auslegung der platonischen Philosophie.

3) Edit. Acad. Berolin. vol. II. pag. 1096.

Aber lassen wir Conjekturen; denn aus den noch übrigen Werken Plato's ist es offenbar, daß die aristotelische Auslegung nicht unbegründet ist. Da wir hier keine hermeneutische, sondern eine philosophische Abhandlung schreiben, so werden wir uns darauf beschränken, einen einzigen Text anzuführen, der entscheidend genug zu sein scheint. Um die Meinung zu unterstützen, daß die Seelen vor ihrer Vereinigung mit dem Körper existiren, benutzt Plato die Vergleichung mit der Präexistenz der Ideen. „Fürwahr, sagt er, wenn das was wir immer im Munde führen, das Schöne, das Gute und jede andere ähnliche Wesenheit Existenz hat und wir darauf Alles beziehen, was wir durch die Sinne wahrnehmen, weil wir finden, daß dies unsere erste existirende Natur ist, mit der wir jene vergleichen, so muß in ähnlicher Weise, wie diese Dinge existiren, auch unsere Seele vor unserer Geburt das Dasein haben[1]."

In demselben Sinne wie Aristoteles haben auch viele Väter den Plato erklärt, unter anderen sagt der h. Justin, der gegen diesen Philosophen gewiß keine Abneigung hat, „Plato habe gemeint, daß die Form (oder die Idee) auch getrennt Bestand habe, bevor sie ein sinnlich wahrnehmbares Object wird[2]). Und Tertullian klagt, daß Plato mit dieser seiner Ansicht den Samen des Gnosticismus und anderer Heräsien ausgestreut habe: „Plato will, daß es gewisse unsichtbare, untastbare, überweltliche, göttliche und ewige Substanzen gebe, die er die Ideen, d. h. Formen, Modelle und Ursachen der natürlichen, sichtbaren und fühlbaren Substanzen nennt; und zudem will er, daß jene Wahrheiten, diese aber ihre Nachbilder seien. Ist hier nicht schon der häretische Same der Gnostiker und Valentinianer sichtbar[3])?"

Wahr ist's, daß der h. Augustin mehr geneigt scheint, Plato gegen diesem Irrthum zu vertheidigen, wie aus folgender Stelle hervorgeht: „Darin hat Plato nicht geirrt, daß er eine intelligible Welt annahm, wenn wir auf die Sache selbst und nicht auf das Wort, das in der kirchlichen Sprechweise in dieser Sache nicht vorkömmt, unser Augenmerk richten. Intelligible Welt nennt er nämlich die ewige und unveränderliche Weisheit, durch welche Gott die Welt erschuf. Wer dieselbe läugnet, muß annehmen, Gott hätte, was er gemacht hat, ohne Vernunft (irrationabiliter) geschaffen; oder Gott habe, wenn er keinen Plan seines Werkes hatte, als er schuf oder bevor er schuf, nicht gewußt, was er schaffe. Hatte er aber diesen, wie es auch wirklich der Fall war, so scheint Plato denselben die intelligible Welt genannt zu haben[4])." Dieser milden Auffassung sind später nicht wenige der übrigen Väter beigetreten. Dies beweist aber höchstens, daß Plato's Worte doppelsinnig sind, keineswegs aber wird hiedurch die andere Meinung unwahrscheinlich gemacht.

303. Wie dem auch sei, so ist gewiß, daß man dem Aristoteles nichts anderes vorwerfen kann, als den Plato mißverstanden oder in seiner Weise den Sinn desselben verdreht zu haben; aber deßhalb kann man ihm nicht vorwerfen,

---

1) Phaed. pag. 76. Edit. sas. 1578.
2) Exhort. ad Graec. n. 6.
3) Lib. de anima c. 18.
4) Rectrat. l. I. c. 3.

daß er auch die richtige Seite der platonischen Ideenlehre angegriffen habe. Wer mit Aufmerksamkeit sämmtliche Argumente durchgeht, die Aristoteles vorbringt, muß anerkennen, daß sie bloß die selbstständige Subsistenz der Ideen bekämpfen. Alle seine Beweise lassen sich auf folgende zwei zurückführen: erstens würde sich unsere ganze Wissenschaft, wenn Plato's Lehre richtig wäre, nicht auf die in der sichtbaren Welt existirenden Dinge beziehen, sondern auf andere Wesen von ganz verschiedener Natur, auf Formen, welche von der Materie vollkommen getrennt wären; zweitens, wenn man aus der Aehnlichkeit der Dinge nach ihrem Gattungsbegriff auf die Existenz einer abstrakten Form schließen darf, so muß man ebenso aus der Aehnlichkeit zwischen dieser abstrakten Form und den Individuen auf eine dritte gleichfalls abstrakte Form kommen und sofort ins Unendliche. Ja selbst für die Negationen und Privationen müßte es für sich selbst existirende Formen geben; denn auch darin sind die concreten Individuen einander ähnlich. Diese Argumente haben nur dann Kraft, wenn die Ideen als für sich selbst subsistirend betrachtet werden, verlieren aber allen Werth, wenn man annimmt, daß sie in einer ewigen und unendlichen Vernunft subsistiren, welche die Natur und Wesenheit aller Dinge unabhängig von ihrer Existenz erfaßt. Wenn daher der h. Thomas die platonische Theorie von den Vorbildern zur seinigen macht, so stellt er sich nicht Aristoteles entgegen, sondern pflichtet ihm vielmehr bei, weil er bei der Aufnahme dieser Theorie bloß deren falsche Seite verwirft, die der Meister des Lyceums angriff, und die wahre Seite beibehält, die niemals die Zielscheibe des aristotelischen Angriffes war. Daß ferner diese wahre Seite mit den übrigen Theilen, worin der Fürst der Schule den Peripatetikern folgte, nicht im Widerspruch, sondern vielmehr in vollem Einklang stehe, wird in der Folge sich deutlich herausstellen.

Zweiter Artikel.

Ueber die göttlichen Vorbilder in ihrer Beziehung zu den möglichen Dingen und zu dem göttlichen Leben.

304. Die Theorie von den ewigen Vorbildern, von den Irrthümern geläutert, mit welchen sie Plato vermengt hatte, wurde von den heiligen Vätern und hauptsächlich vom h. Augustin als fruchtbarer Same für die Wissenschaft aufgenommen. Der h. Thomas, Erbe und Vollender der patristischen Philosophie, der ihre ganze Wichtigkeit scharf durchschaute, nahm daraus Blut und Leben für alle Theile seines philosophischen Systems. Ich darf am Schlusse meines Buches dieses Thema nicht nach seiner ganzen Tragweite behandeln, ich begnüge mich damit, die hauptsächlichsten Punkte zu berühren.

Vor Allem weist er nach, daß in Gott die ewigen Vorbilder der Dinge wirklich sind, und zwar in folgender Weise. Jede Ursache strebt darnach, eine ihr gewisser Maßen ähnliche Form in dem Effect hervorzubringen. Die Pflanze strebt eine andere Pflanze hervorzubringen, der leuchtende Körper strebt die Objecte zu beleuchten, über die sich seine Lichtstrahlen ausbreiten. Es besteht aber ein Unterschied zwischen der Ursache, die durch Naturbestimmung wirkt, und derjenigen, die mit intellectueller Erkenntniß handelt. Die erste strebt ihr Werk jener Form zu assimiliren, durch die sie selbst zu dieser oder jener Gattung von

Wesen gehört und kraft deren sie wirksam ist; die andere strebt ihr Werk jener Form zu assimiliren, die sie im Geiste gebildet hat, um sie in einem andern für sich bestehenden Wesen zu realisiren. So will der Künstler, der mit dem Pinsel eine Tafel bemalt, oder mit dem Meisel den Marmor bearbeitet, die Copie eines Modelles wiedergeben, das er im Geiste sich ausgedacht hat.

Nun aber handelt Gott, die erste und allgemeine Ursache alles Seins, nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern aus freiem Willensentschluß, dem die Vernunft voranleuchtet. Er besitzt also schon im Voraus die Ideen seiner Geschöpfe, und als weisester Werkmeister bildet er sie genau darnach, wenn er sie in das Dasein ruft. Und sowie er ewig und unveränderlich ist, so besitzt er auch von Ewigkeit her jene idealen Vorbilder, unabhängig von jeglichem Akt freier Schöpfung. Daher die Nothwendigkeit, in Gott die ewigen Vorbilder zuzulassen, oder die Ideen, in dem Sinne, wie sie der h. Augustinus bestimmt, wenn er sagt: Ideae sunt principales quoedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur[1]).

305. Diese Ideen in Gott sind vielfältig; denn sie haben nicht die Eigenschaft eines Princips, das zur Erkenntniß bestimmt, als Erkenntnißform der Vernunft. Wenn man dieses unter Idee verstände, wie es manchmal geschieht, so ist es klar, daß es in Gott nur eine einzige Idee gäbe; weil die göttliche Wesenheit, welche das bestimmende Princip der göttlichen Erkenntniß und die Form ist, vermittelst deren Gott Alles sieht, was er sieht, auch nur Eine ist. Allein hier ist unter Idee der objective Begriff eines jeden Dinges als bestimmtes Vorbild zu verstehen; in ähnlicher Weise, wie der Plan eines Gebäudes in dem Geiste des Baumeisters präexistirt. Da aber diese Begriffe vielfältig und ohne Zahl sind, wie die Dinge, welche erschaffen werden können, vielfältig sind, so müssen auch die Ideen in der göttlichen Vernunft, oder die ewigen Vorbilder alles dessen, was der Existenz fähig ist, vielfältig, ja ohne Zahl sein.

Wie dieses ferner mit der göttlichen Einfachheit nicht in Widerspruch steht, läßt sich leicht einsehen; wenn man nur vor Augen hält, daß Gott mit einem einzigen Akt kraft seiner Wesenheit sich selbst vollkommen erkennt und begreift. Hieraus folgt, daß er sich selbst erkennen muß nach jeder Beziehung, nach der er erkennbar ist. Nun ist er aber nicht allein in Bezug auf seine eigene und reale Subsistenz, d. h. hinsichtlich seines nothwendigen und unendlichen Seins erkennbar, sondern auch insofern er nach außen hin nachbildlich ist, d. h. insofern andere von ihm verschiedene Wesen irgend einer Aehnlichkeit nach an seinen Vollkommenheiten participiren können; denn jedes Geschöpf hat insofern Sein, als es in irgend einer Weise die Nachbildung einer göttlichen Vollkommenheit ist. Indem also Gott sich selbst begreift, bildet er den Begriff verschiedener mehr oder weniger vollkommener Realitäten, durch die seine Wesenheit nach außen hin nachgebildet und dargestellt werden kann. Diese so aufgefaßten verschiedenen Grade von Realität, oder die Begriffe dieser Naturen, sind die ewigen Typen oder Vorbilder in der göttlichen Vernunft. Ipse essentiam suam perfecte cog-

1) De div. quaest. 83. qu. 46.

noscit; unde eam cognoscit secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et id eam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurimum rerum, quae sunt plures ideae[1]).

306. Von dieser ebenso erhabenen, als deutlichen Theorie des heiligen Lehrers lassen sich die schönsten Anwendungen machen; von welchen wir der Kürze wegen nur einige in Form von Corollarien entwickeln wollen, indem wir es dem Geiste unserer Leser überlassen, eine tiefere Betrachtung darüber anzustellen.

I. Obgleich die nächsten Vorbilder der geschaffenen Dinge oder die Ideen im göttlichen Geiste vielfältig sind, in dem erklärten Sinn, so ist dennoch das erste Vorbild in seiner ursprünglichen Quelle nur Eines, weil es Gott selbst ist. Denn alle jene Arten von Nachbildlichkeit, aus denen die verschiedenen Ideen der Dinge entstehen, haben ihren Grund in der einen höchst einfachen und unendlichen göttlichen Wesenheit. Sie stellen nur verschiedene Grade eines und desselben höchst vollkommenen Urbilds dar, so daß es durch keine noch so erhabenen Nachbilder erschöpft werden kann. Dieses lehrt der h. Thomas in der 45. quaest. art. 3. seiner Summa theol., wo er sagt: Oportet dicere, quod in divina essentia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eis similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.

II. In diesen ewigen Vorbildern erkennt Gott die möglichen Dinge; gerade so wie der Künstler in der Idee, die er sich von einem Gebäude gebildet hat, die Möglichkeit desselben erkennt. Die möglichen Dinge sind nichts anders als die Termini jener Nachbildlichkeit, welche Gott in seiner Wesenheit erblickt, insofern sie in sich selbst subsistiren können. Denn dasselbe Wesen, welches durch die schöpferische Kraft realisirt wird, heißt vor seiner Existenz möglich. Was aber durch die schöpferische Kraft das Dasein erhält, ist nur eine concrete Nachbildung der göttlichen Idee. Wenn Gott schafft, so producirt er nicht die Vorbilder selbst aus seiner Vernunft. Eine solche Auffassungsweise der Schöpfung wäre absurd und pantheistisch. Das, was in's Dasein gerufen wird, und was vorher bloß möglich war, ist, um mich so auszudrücken, der Abdruck jenes göttlichen Vorbildes; mit andern Worten, ist das Nachbild, nicht das Urbild.

Freilich wird die Möglichkeit, jenes Nachbild zu realisiren, dadurch begriffen, daß der ewige Werkmeister das Vorbild davon erfaßt, in welchem und durch welches er es betrachtet; ebenso wie z. B. Jemand in seinem Siegel alle möglichen Abdrücke sieht, welche damit in Wachs gemacht werden könnten. Allein etwas anders ist es, durch eine Sache erkannt werden, und etwas anderes, die Sache selbst sein. Die absolute Möglichkeit besteht nach der Theorie des h. Thomas in

1) S. Thom. l. c. art. 4.

der gegenseitigen Vereinbarkeit der Eigenschaften, welche ein Wesen constituiren, so daß in der Proposition, worin von ihm die Wesenheit ausgesagt wird, das, was das Subject ausdrückt, nicht mit dem, was durch das Prädikat ausgedrückt wird, im Widerspruche steht. Dicitur aliquid possibile absolute ex habitudine terminorum, ... quia praedicatum non repugnat subjecto[1]). Diese gegenseitige Vereinbarkeit oder dieser Nichtgegensatz der innern Bestandtheile ist darin begründet, daß das Object an dem Sein Theil hat. Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis[2]). Ein Geschöpf hat aber insofern an dem Sein Theil, als es in einer gewissen Weise an der Aehnlichkeit der göttlichen Wesenheit participirt. Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Wie ferner diese participirte Aehnlichkeit der göttlichen Wesenheit von Gott im Bereich der Wirklichkeit, wenn sie nämlich durch die Schöpfung in sich selbst subsistirt, verschieden ist; so ist sie auch von Gott in der idealen Ordnung verschieden, wenn sie vor ihrer Existenz als bloß möglich gedacht wird. Sie ist nicht die nachbildliche Wesenheit Gottes selbst, sondern das Nachbild derselben unter dem Begriffe eines Wesens, das hervorgebracht werden kann. Sie ist ein Produkt der göttlichen Vernunft, aber ein ideales Produkt; das folglich keine eigene Subsistenz in sich selbst hat, wie Plato wollte, sondern nur in der Vernunft dessen, der es denkt. Die göttliche Wesenheit hat aber unter dem Gesichtspunkt ihrer Nachbildlichkeit reale Existenz; während jenes Nachbild nur eine logische, wenngleich ewige Existenz hat, weil es von dem ewigen Geist gedacht und nach ihm benannt wird.

III. Durch diese ihre ideale Präexistenz in der Vernunft Gottes geschieht es, daß die möglichen Dinge an dem göttlichen Leben selbst Theil haben; insofern an dem göttlichen Leben die Ideen participiren, in welchen und durch welche die möglichen Dinge begriffen werden. Dieses scheint dem h. Augustinus der Sinn jener Worte des h. Johannes zu sein, wie er sie las: Quod factum est, in Ipso vita erat[3]). Und fürwahr, das gedachte Object subsistirt als solches nur in dem Begriffe des Denkenden. Das Denken Gottes aber ist Leben, und zwar ein Leben, das mit der göttlichen Wesenheit identificirt ist; denn das göttliche Leben besteht im Erkennen, und das Erkennen ist in Gott wegen seiner Einfachheit die göttliche Natur selbst: Quidquid est in Deo, ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina[4]).

Diese Theorie des h. Thomas ist nur eine Fortsetzung derjenigen, welche von den Vätern und den ihm vorangehenden Lehrern überliefert worden ist. So sagt z. B. der h. Augustinus über diesen Punkt folgendes: „Der Werkmeister macht eine Kiste; ehe er sie macht, hat er sie aber schon in seiner Kunst; denn hätte er die Kiste nicht in seiner Kunst, wo würde er sie hernehmen, um sie zu machen? Aber die Kiste ist derart in seiner Kunst enthalten, daß sie nicht die-

1) Summa theol. 1. p. q. 25. a. 3.
2) Ebendaselbst.
3) Joann. 1, 4.
4) S. Thom. Summa Theol. 1. p. q. 19. a. 4.

selbe ist als diejenige, welche man mit den Augen sieht. In der Kunst ist sie unsichtbar, in sich selbst wird sie sichtbar sein. Aber nun ist sie fertig gearbeitet; hat sie etwa damit aufgehört, in der Kunst zu existiren? Nein, sowie jene, welche ausgearbeitet wurde, realisirt ist, so bleibt die andere in der Kunst; denn die erstere kann vermodern, und nach derjenigen, welche in der Kunst ist, kann eine andere verfertigt werden: Richtet also eure Aufmerksamkeit auf die Kiste in der Kunst, und auf die wirklich ausgearbeitete Kiste. Die Kiste, welche ausgearbeitet ist, hat kein Leben; die Kiste, in der Kunst ist Leben; weil die Seele des Werkmeisters lebt, in welcher all jene Dinge sind, ehe sie hervorgebracht werden. Weil also, geliebte Brüder, die Weisheit Gottes, durch die Alles erschaffen worden ist, in ihrer Kunst alle Dinge enthält, ehe sie dieselben erschafft, so folgt daraus, daß das, was durch die Kunst hervorgebracht wird, nicht ebendeßwegen schon Leben in sich selbst ist, sondern Leben in ihm hat. Du siehst die Erde; auch in der Kunst existirt die Erde; du siehst den Himmel; auch in der Kunst ist der Himmel; du siehst die Sonne und den Mond; auch diese Dinge sind in der Kunst; aber in sich selbst sind sie körperlich; in der Kunst sind sie Leben [1]."

IV. Hieraus folgt, daß der Satz, die geschaffenen Dinge seien aus dem absoluten Nichts von Gott in das Dasein gerufen worden, ex penitus non ente, wie der h. Thomas sagt, oder de omnino nihil, nach dem Ausdruck des h. Augustinus, in dem Sinn verstanden werden muß, daß sie vorher keine Realität hatten, nicht aber so, als ob ihnen auch jegliche ideale Präexistenz abzusprechen sei. Denn wiewohl sie in keiner Weise in sich selbst aktuell existirten, und nicht einmal der Potenz nach in einem schon verhandenen Subject, aus dem sie wie aus einem Stoffe herausgebildet würden: so existirten sie dennoch als Objecte der Erkenntniß in den Vorbildern der göttlichen Vernunft. Bei dem Schöpfungsakt hatte Gott die Idee vor Augen, welche er schon von Ewigkeit her besaß, und welche ihm zum Modell seines Werkes diente. Treffend drückt dies der h. Anselm folgender Maßen aus: „Ehe das Weltall erschaffen war, sah schon die Vernunft des höchsten Wesens, was und von welcher Art und in welcher Weise es sein würde. Wenn es daher wohl offenbar ist, daß die geschaffenen Dinge, bevor sie das Dasein empfingen, nichts waren in Bezug auf das Sein, welches sie jetzt haben, und insofern keine Materie vorhanden war, aus dem sie herausgebildet wurden: so darf man dennoch nicht glauben, daß sie auch in der Idee des Schöpfers nichts gewesen wären, durch welche und nach welcher sie geschaffen werden sollten [2]."

V. Die ewigen Vorbilder, welche die intelligible Welt (oder die metaphysische Ordnung) bilden, und nach denen die wirkliche Welt möglich genannt wurde, sind in dem göttlichen Worte enthalten: In Verbo Dei ab aeterno extiterunt rationes rerum non solum corporalium, sed etiam spiritualium [3]). Indem Gott sich selbst erkennt und liebt, bringt er seinem eignen unendlichen Sein das Wort und den heiligen Geist hervor; jenen durch die Erkenntniß, diesen durch die Liebe. Hierin besteht das unaussprechliche Geheimniß der allerheiligsten Drei-

1) In Joan. Evang. tract. 124. l. n. 17.

2) Monol. c. 9.

3) S. Thom. Summa Theol. 1. p. q. 46. art. 2.

faltigkeit, in welcher die erste göttliche Person, der Vater, die zweite erzeugt, und beide die dritte durch Spiration hervorbringen. Durch denselben Akt aber, durch welchen Gott sich selbst erkennt, erkennt er alle Dinge. Das göttliche Wort also, welches von dem Vater durch vollkommne Erkenntniß erzeugt wird, stellt nicht allein Gott den Vater, sondern auch alle möglichen Geschöpfe dar: Quia Deus uno actu et te et omnia intelligit, unitum Verbum ejus est expressivum non solum Patris sed etiam creaturarum[1]). Deßhalb ist das göttliche Wort nicht nur die Weisheit, sondern auch die Kunst des Vaters; in Ihm und durch dasselbe hatten die geschaffenen Dinge Leben, ehe sie in sich selbst existirten. Und so wie sie in dem göttlichen Worte erkannt werden, so sind sie in dem h. Geiste Gegenstand der göttlichen Liebe. Indem Gott das ihm consubstanziale Wort hervorbrachte, drückte er sie alle nach ihrem intelligiblen Sein aus, und die Liebe hauchend, mit der er sich selbst und Alles, was mit ihm in Verbindung steht, umfaßt, hatte er seine Freude und sein Gefallen daran.

Dritter Artikel.

Von den Vorbildern in Bezug auf die Schöpfung.

307. Insoferne das göttliche Wort die intelligiblen Naturen aller Dinge enthält und ausdrückt, ist es Princip der Schöpfung aller, sowohl der geistigen als körperlichen Wesen. So wird ihm auch in der heiligen Schrift dieser Name Princip beigelegt: Principium, qui et loquor vobis[2]). Die Geschöpfe sind ihrem wirklichen Dasein nach nur schwache Strahlen jener unermeßlichen Sonne, welche von Gott dem Vater in dem ewigen Glanze seines unerschaffenen Lichtes erzeugt wird. Erhaben erklärt dies der h. Augustinus in seinem Traktat über das Evangelium des h. Johannes; und mit gleicher Erhabenheit entwickelt der h. Thomas von Aquin diesen Gedanken, indem er bemerkt, daß, wie Gott der Vater wegen der Macht durch Appropriation die schöpferische Ursache der Dinge genannt wird, so der Sohn wegen der Weisheit das vorbildliche Princip heiße: Sicut principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur Ps. 103. Omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio, secundum illud Apostoli ad Coloss. I. In ipso, scilicet in Filio, condita sunt universa.

Man bemerke hiebei wohl, daß die Schöpfung das Werk der ganzen Dreifaltigkeit ist, weil die Schöpfungskraft in der Wesenheit ihren Grund hat, welche nicht einer, sondern allen drei Personen gemeinschaftlich ist: Creare non est proprium alicujus Personae, sed commune toti Trinitati[3]). Dessenungeachtet wird der Schöpfungsakt verschiedenartig auf jede einzelne Person bezogen, nach der verschiedenen Natur der besonderen Relation. Denn Gott ist Urheber der Dinge durch die Vernunft und den Willen, wie der Künstler in Bezug auf seine Kunstwerke. Nun führt aber der Künstler sein Werk aus in Kraft des in seinem Geiste

1) Summa Theol. 1. p. q. 34. a. 3.
2) Joann. VIII, 25.
3) S. Thom. Summa theol. 1. p. q. 45. a. 6.

hervorgebrachten Wortes, und in Folge des in seinem Willen erregten Gefallens an dem Werke, das er verfertigen will. Gott der Vater also vollbringt den Schöpfungsakt durch sein Wort, welches der Sohn ist, und durch seine Liebe, welche der heilige Geist ist.

Dieser Uebergang der Geschöpfe aus dem Zustand der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit ist aber eine Wirkung derselben ewigen Liebe, welche durch freien Entschluß des göttlichen Willens auf sie nur intensiver ausgedehnt wird. Durch diese freie Ausdehnung der Liebe über die Erkenntnißobjecte seiner Intelligenz befruchtet Gott gewisser Maßen die Vorbilder, so daß sie nach außen hin ein reales Bild dessen reflektiren, was sie vorstellen, und bewirkt so in den möglichen Dingen jene tiefe und radikale Veränderung, in Folge deren sie nicht bloß mehr ein ideales Sein haben, sondern auch in sich selbst subsistirende Wesen werden. Und Gott thut dies nicht, um dadurch innerlich in sich an Vollkommenheit zuzunehmen (was bei dem reinen und unendlichen Sein unmöglich ist), wohl aber um nach außen seine Güte zu ergießen und andern Wesen seine eigenen Vollkommenheiten mitzutheilen, in dem Maße, als es möglich ist, und wie er es in geheimem Rathschluß für passend hielt: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem[1]. Unter diesem Gesichtspunkt ferner pflegt die Schöpfung dem heiligen Geiste, d. h. der unerschaffenen und subsistirenden Liebe Gottes durch Appropriation zugeschrieben zu werden, weil die Mittheilung der eigenen Güter mit Andern in der Liebe ihren Ursprung und ihre Vollendung hat.

308. Aus diesem Grunde sehen wir in den geschaffenen Dingen, selbst in den mit Vernunft nicht begabten, eine Spur der göttlichen Dreifaltigkeit. Denn insofern sie geschaffene Substanzen sind, weisen sie auf die Ursache hin, ohne welche sie nicht das Dasein hätten; und so deuten sie gewisser Maßen die Person des Vaters an, welcher Princip und Ursprung der Gottheit in den beiden andern göttlichen Personen ist. Insofern jedes Geschöpf eine eigenthümliche Form in einer bestimmten Art hat, deutet es auf das göttliche Wort, indem jedes Kunstwerk seine eigenthümliche Natur durch die Uebereinstimmung mit dem vom Künstler ausgedachten Modell erhält, und die Ideen aller Dinge, wie gesagt worden ist, in dem göttlichen Worte enthalten sind. Insofern endlich die Geschöpfe zum Guten geordnet sind, und sowohl nach ihrer eigenen als nach Anderer Vervollkommnung streben, so weisen sie einigermaßen auf den heiligen Geist hin; denn dem freigebigen Willen des Schöpfers hat jedes Wesen sein Streben nach dem Ziele und seine Stelle in der Ordnung der Dinge zu verdanken. Quaelibet creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quodest quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum

---

1) S. Thom. Summa Th. 1. p. q. 44. a. 4.

Sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid est ex voluntate creantis [1]).

Jedoch ist dieses Bild sehr schwach und unvollkommen, und viel mehr ein Schatten als eine wahre Aehnlichkeit. Aehnlichkeit in strengerem Sinne kann jene genannt werden, welche in den mit Vernunft begabten Wesen sich findet, welche nicht bloß in sich selbst subsistiren, sondern auch durch die Erkenntniß das intellectuelle Wort in Wesen, die das ideale Bild eines Objects hervorbringen, und vermittelst der Liebe in dem Affect des Willens eine zweite Lebensäußerung geben.

Vierter Artikel.

Die Vorbilder in Beziehung zur Kosmologie.

309. Mit wunderbarer Einheit der Methode und der Principien benützt der h. Thomas die Theorie von den Vorbildern zur Erklärung der Vielfältigkeit, Verschiedenheit, Ordnung und Wirksamkeit in der geschaffenen Welt. Wenn das Bild, sagt er, das Modell vollkommen ausdrückt, so kann dasselbe an und für sich nur ein einziges sein; und wird es vervielfältigt, so geschieht dies bloß zufällig und vermittelst der Materie, wie es der Fall ist, wenn ein Maler ein kunstgerechtes Bild auf mehreren Tafeln darstellt. In Gott aber kann nichts zufallig sein; sondern Alles, was in ihm ist, ist nothwendiges Sein. Deßwegen ist in ihm nur ein einziges Wort, das unerschaffene und vollkommene und unendliche Ebenbild Gottes des Vaters. Die Geschöpfe dagegen stellen Gott nur unvollständig dar, und sind von der Vollkommenheit des Vorbildes unendlich weit entfernt. Daher können sie von Natur aus ohne Ende vervielfältigt werden; und wie gesagt wurde, sind die möglichen Dinge ohne Zahl: Nulla creatura repraesentat perfecte exemplare primum, quod est divina essentia; et ideo potest per multa repraesentari [2]). Was ferner die Schöpfung anbelangt, so wird dieselbe von dem h. Thomas dargestellt als ein Gespräch Gottes zu den vernünftigen Geschöpfen, um sich denselben zu offenbaren. Gott verfuhr dabei mit uns gewissermaßen, wie ein weiser Redner, welcher sieht, daß kein Wort seinen erhabenen Gedanken vollkommen ausdrücken kann, und deßhalb die Ausdrücke und Figuren häuft, damit man aus dem Verlaufe der ganzen Rede verstehe, was mit einem oder mit zwei abgerissenen Sätzen nicht wohl hätte ausgedrückt werden können. Oportuit esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis ad hoc, quod inveniretur in eis Dei similitudo secundum modum suum [3]). Aber nicht allein Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit, sondern auch Ordnung und Harmonie mußte in der Schöpfung hervorleuchten; damit durch die Menge und Einheit der Dinge die Vollkommenheit des Urhebers hindurchscheine, welcher seiner Natur nach Einer ist, und doch eine vielfältige Wirksamkeit hat. Hieraus folgt, daß beide Wege gut und löblich sind, sowohl jener, welchen Aristoteles eingeschlagen hat, indem er aus der Einheit der Weltordnung auf die Einheit Gottes schloß, der sie regiert; als auch jener, welchen Plato betreten hat, indem er umgekehrt aus der Einheit

1) S. Thom. Summa theol. 1. p. q. 45, a. 7.
2) Summa theol. 1. p. q. 47, a. 1. ad 4.
3) Contra Gentes. lib. 2, c. 45.

des Vorbildes auf die Einheit des Nachbildes d. h. des Weltalls schloß. Propter quod Aristoteles, 12. Metaphys. textu 52. ex unitate ordinis, in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato in Timaeo aliquanto a principio, ex unitate exemplaris probat unitatem mundi quasi exemplati[1]).

310. Auf die einzelnen Geschöpfe im Besonderen dann eingehend, bedient sich der heilige Lehrer der Theorie von den Vorbildern zur Erklärung der Güte und der Wahrheit und des Unterschiedes in den Vollkommenheiten derselben. Die Dinge sind dadurch wahr, daß sie der Idee, welche Gott davon hat, oder ihren eigenen Vorbildern entsprechen: Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina[2]). Hieraus folgt, daß alle geschaffenen Dinge wahr sind kraft einer einzigen Wahrheit, welche in der göttlichen Vernunft ist; mit der jedes Ding nach seinem Sein übereinstimmt. Obgleich daher der geschaffenen Formen viele sind, so ist doch das erste unerschaffene Vorbild nur Eines. Si loquamur de veritate, secundum quod est in rebus; sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas, divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae[3]).

Dasselbe gilt von der Güte der Dinge; obgleich sie ihre formale Güte in sich durch ihre geschaffene Aehnlichkeit mit der göttlichen Güte haben, so können sie dessenungeachtet durch die unerschaffene Güte selbst gut benannt werden, insofern sie auf das Vorbild, das sie darstellen, auf die höchste Ursache, von der sie herstammen, auf das höchste Ziel, auf das sie hingerichtet sind, bezogen werden. Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas[4]).

311. Somit ist jedes Wesen mehr oder weniger vollkommen, je nachdem es mehr oder weniger an der Aehnlichkeit Gottes participirt: Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora[5]). So sind sie wirklich geeignet, uns die Herrlichkeit des Schöpfers zu offenbaren; indem sie in ihren Eigenschaften, die sie uns kundgeben, verschiedene Vollkommenheiten darstellen, welche von jeder Begränzung und Mangelhaftigkeit geläutert und nur auf das reducirt, was in ihnen wirkliche Realität und Vollkommenheit ist, uns eine, wenngleich unvollständige und schwache Idee von der Natur der ersten Ursache geben. Diese Beschaffenheit der Dinge, wodurch sie uns die Vollkommenheiten Gottes zu offenbaren im Stande sind, begründet der h. Thomas durch die Theorie von den Vorbildern. Denn insofern sind die Dinge erkennbar, als sie sind; insofern aber haben sie Sein, als sie eine mehr oder weniger vollkommene Aehnlichkeit Gottes participiren. Und insofern sind sie von einander verschieden, als sie mehr oder weniger von jenem höchsten Vorbilde ab-

1) Summa theol. 1. p. q. 47, a. 3. ad 1.
2) Ebendaselbst q. 16. ad 1.
3) Ebendaselbst 1. p. q. 17, a. 6.
4) Ebendaselbst 1. p. q. 7, a. 4.
5) Ebendaselbst q. 46, a. 7.

weichen; und somit stellen alle Dinge unserm Geiste in mehr oder weniger lebhafter Weise die Vollkommenheit und Erhabenheit Gottes dar. Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra, q. 3. á. 2. quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita, quod repraesentet eum sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur[1]).

Wir können uns bei der Ausführung dieses erhabenen Stoffes nicht länger aufhalten, um die uns vorgesteckten Gränzen nicht zu überschreiten. Wir laden vielmehr unsere Leser ein, selbst die betreffenden Stellen in der Summa theol. zu durchgehen.

Fünfter Artikel.

Von den Vorbildern in ihrer Beziehung zur Psychologie.

312. Obgleich auch die vernunftlosen Geschöpfe die göttlichen Vollkommenheiten in irgend einer Weise darstellen, so sind sie doch eigentlich nicht Bilder Gottes, sondern es findet sich in ihnen nur eine Spur von Aehnlichkeit mit ihm, was die Scholastiker durch das Wort vestigium bezeichneten. Damit ein Wesen Bild eines andern genannt zu werden verdiene, genügt es nicht, daß es jenes auf irgend eine beliebige Art vorstelle; sondern es ist forderlich, daß es demselben in seiner specifischen Vollkommenheit ähnlich sei. Nun ist aber Gott seiner Natur nach ein geistiges Wesen, welches die vollkommenste Seinsweise ist und deßhalb allein dem höchsten Wesen gebührt. Durch die vernünftige Seele aber ist der Mensch gerade in dieser Beschaffenheit seinem Schöpfer ähnlich. Er kann also mit Recht Bild Gottes nach dem vernünftigen Theile seiner Natur genannt werden, durch den er über alle anderen niederen Wesen erhaben ist. Cum omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis; in aliis autem per modum vestigii. Id autem, in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens.... Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus, quo repraesentat vestigium et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est[2]); vestigium autem repraesentat per modum effec-

1) A. a. O.

2) Der h. Thomas hatte im zweiten Artikel derselben quaestio erklärt, was es heiße repraesentare secundum similitudinem speciei; dies erfordere nämlich nicht allein Aehnlichkeit in irgend einer Gattung von Vollkommenheit, sondern gerade in jener, worin die specifische Differenz besteht. Similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Dieses ist aber nur zwischen Gott und den mit Vernunft begabten Geschöpfen der Fall; denn Gott ist seiner Natur nach ein Geist Die übrigen Wesen, welche unter dem Menschen stehen, stellen Gott nur in Bezug auf das Sein oder auch dem Leben nach einigermaßen dar. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vi-

tus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim, quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia. Et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus[1]). Diese Beispiele erläutern sehr wohl, worin die Aehnlichkeit, die nur eine Spur ist, besteht, und der Unterschied derselben von jener Aehnlichkeit, welche zu einem Bilde erforderlich ist. Der von den Hufen des Pferdes hinterlassene Eindruck im Sand stellt gewissermaßen jenes Thier dar; denn wer ihn betrachtet, wird alsbald an dasselbe denken. Jedoch ist die Art und Weise, in welcher dasselbe dadurch dargestellt wird, eine höchst unvollkommene. Denn jene Eindrücke stellen nicht die Gestalt des Thieres ganz dar, wie etwa ein Gemälde, sondern nur den untersten Theil des Fußes, wovon wir ausgehend durch Analogie und Association von Phantasiebildern und Begriffen uns die ganze Gestalt des Thieres vorstellen. Dasselbe gilt von der Asche, welche nichts mehr von der Natur des Brennstoffes an sich hat, sondern uns darauf hinweist. So participiren die unvernünftigen Geschöpfe nicht an der Gott eigenthümlichen Vollkommenheit, welche darin besteht, daß er ein geistiges Wesen ist, sondern einige participiren an dem Leben, andere an der Existenz; und durch ihre Ordnung und Symmetrie zeigen sie, daß ihr Urheber Verstand und Ordnung besitzt. Der Mensch zeigt dies nicht allein seinem unvollkommeneren Theile nach, sondern durch die Vernunft, mit der er begabt ist, stellt er direkt und unmittelbar fast die specifische Vollkommenheit Gottes dar. Wir sagen fast die specifische Vollkommenheit, denn in Gott gibt es der unendlichen Vollkommenheit und Einfachheit wegen, genau genommen keine Zusammensetzung von Gattung mit einer specifischen Differenz[2]); und somit kann eigentlich kein Geschöpf Gott der specifischen Natur nach ähnlich sein[3]). Allein mit jenem Ausdrucke fast specifisch soll bloß gesagt werden,

---

vunt; tertio, in quantum sapiunt vel intelligunt. Hieraus schließt er, daß eigentlich nur die mit Vernunft begabten Geschöpfe nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sind. Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei.«

1) Summa theol. 1. p. q. 93, a. 6. Diese Lehre des h. Thomas ist dem h. Augustinus entnommen, welcher im XI. Buch de Trinitate am 5. Kapitel Folgendes sagt: In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni; et si naturalem, utique rectam et ordinatem; si autem vitiosam, utique turpem atque perversam. Nam et animae in ipsis peccatis suis nonnisi quondam similitudinem Dei, superba et praepostera, et ut ita dicam, servili libertate sectantur. Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset, nisi diceretur: Eritis sicut dii. Non sane omne, quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est, sed illa sola, qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est.

2) Siehe den h. Thomas, Summa Th. I. p. q. 3, a. 5.

3) Hieraus zieht der h. Thomas den Schluß, daß alle Geschöpfe in einer Hinsicht Gott ähnlich sind, indem sie in dieser oder jener Weise eine Vollkommenheit desselben darstellen, dessenungeachtet in anderer Hinsicht ihm unähnlich, und zwar nicht allein quantitative, sondern auch der Wesenheit nach von ihm verschieden sind;

daß der Mensch dadurch, daß er Vernunft besitzt, an der Gott eigenthümlichen Seinsweise, nämlich der Spiritualität, gewissermaßen participirt; denn Gott ist ein Geist, und deßgleichen die menschliche Seele, wiewohl in unendlichem Abstand von ihrem Vorbilde.

313. Obgleich nach dem Gesagten der Mensch ein Bild Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden kann, so kommt ihm dieser Vorzug doch nur in sehr beschränktem Maße zu; Denn das Bild ist vollkommen, wenn ihm keine Vollkommenheit von dem Wesen, welches es darstellt, abgeht. Dieses ist in Bezug auf Gott nur in der Person des ewigen Wortes der Fall, welches vom Vater in der Art als Bild gezeugt wird, daß es in allem seinem Princip gleich und consubstantial ist. Nie und nimmer dagegen kann dieses bei einem Wesen stattfinden, das zwar seinem Vorbilde in Bezug auf die specifische Natur ähnlich, dennoch wesentlich von ihm verschieden ist. Dies ist z. B. bei einer Statüe der Fall, die etwa Alexander darstellt. Sie ist zwar ein wahres Bild Alexanders, weil sie nach ihrer Form betrachtet, direkt die Züge Alexanders ausdrückt. Dennoch ist sie ihrer natürlichen Beschaffenheit nach von ihm verschieden, weil sie nicht die menschliche Natur besitzt, sondern aus Marmor oder Holz besteht. Aehnlich ist das Verhältniß des Menschen zu Gott. Weil er vernünftig ist, so stellt er in seinem Wesen die göttliche Natur dar; aber nicht durch eine Participation an der Gottheit selber, sondern durch eine geschaffene Wesenheit, welche von dem unerschaffenen Sein unendlich verschieden ist. Deßwegen macht der h. Thomas die scharfsinnige Bemerkung, daß in dem Menschen das Bild Gottes auf ähnliche Weise sich finde, wie das Bild eines Fürsten auf einer Münze, nicht so wie es in seinem Sohne, dem natürlichen Thronerben ist. Quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae; imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio suo connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo[1]). Und so sagt die heilige Schrift, daß der Mensch ad imaginem Dei nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, indem sie durch jenes Vorwort andeutet, daß er dem Vorbilde einigermaßen ähnlich ist, aber dennoch eine unvollkommene Nachahmung desselben bleibt. In homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed inperfeta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei. Praepositio enim *ad* occasum quendam significat, qui competit rei distanti[2]).

314. Der Mensch ist ein Bild Gottes nicht allein in Bezug auf die Natur, sondern auch in Bezug auf die Dreieinigkeit der Personen. Dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad

---

indem sie die specifische Natur unmöglich mit ihm gemeinschaftlich haben können. Eadem (die geschaffenen Dinge) sunt similia Deo et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contigit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua caussa, non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo, sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus. Summa theol. 1. p. q. 4, a. 3. ad 1.

1) Summa theol. 1. p. q. 93, a. 1. ad 2.

2) Ebendaselbst a. 1.

trinitatem personarum[1]). Diese mehr verborgene Art von Aehnlichkeit erklärt der h. Thomas durch das intellectuelle Wort, welches wir in unserm Innern hervorbringen, und durch den darauffolgenden Willensaffect. Hierin hat er den h. Augustinus zum Vorgänger, der in seinem Werke De Trinitate erhaben und ausführlich erörtert, wie in der menschlichen Seele das Bild der göttlichen Dreinigkeit ist, insofern man drei Dinge betrachtet: die Vernunft, die von ihr erzeugte Erkenntniß und die daraus entspringende Liebe[2]). Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de seipsa verbum ejus, et amor tertius; et haec tria unum sunt atque una substantia[3]). An die Lehre eines so vortrefflichen Lehrers sich haltend, stellt der h. Thomas die Sache in folgender Weise dar: Aus der Offenbarung wissen wir, daß die göttliche Natur in drei Personen subsistirt. Somit ist die Dreifaltigkeit der Personen in Gott innigst mit der menschlichen Natur verbunden. Der Mensch ist aber ein Bild der göttlichen Natur. Also muß er auch irgend wie Bild der drei göttlichen Personen sein, in welchen die göttliche Natur subsistirt. Und sowie die Aehnlichkeit der göttlichen Natur, wie wir sagten, in dem Menschen sich findet, insofern er mit Vernunft begabt ist, so muß auch das Bild der göttlichen Dreieinigkeit in dem vernünftigen Theile sich finden; denn diese zweite Art von Aehnlichkeit ergibt sich aus jener ersten. Nun muß man aber wissen, daß die Distinktion der göttlichen Personen auf den Relationen beruht, insofern das Wort aus dem Vater hervorgeht, und aus beiden die Liebe oder der heilige Geist. In dem vernünftigen Theile des Menschen, in welchem das Bild der göttlichen Dreieinigkeit ausgeprägt ist, muß also etwas mit jenen Relationen Analoges vorhanden sein. Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbis a dicente et amoris ab utraque; in creatura rationali, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei[4]).

Und in der That, durch das Denken entsteht in uns das geistige Wort, wodurch das Object in dem Denkenden ist. Deßgleichen entsteht, wenn auf jene Erkenntniß die Neigung des Willens zu dem Objecte folgt, in dem Willensakt

1) Summa th. 1. p. q. 93, a. 5.

2) Insofern die Vernunft die Beschaffenheit hat, die Ideen habituell zu behalten, wird sie vom h. Augustinus Gedächtniß genannt; deßwegen sagt er manchmal, daß das Bild der göttlichen Dreifaltigkeit in uns in folgenden drei Gaben ausgeprägt sei: in dem Gedächtniß, in der Intelligenz und in dem Willen, wobei er unter Intelligenz den wirklichen Gedanken versteht und unter dem Willen die daraus hervorgehende wirkliche Liebe. Quia verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne, quod dicimus, etiam illo interiore verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, hoc est, quando eis repertis, quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque conjungit, et quaedammodo utrisque communis est. De Trinit. l. 14. c. 7. n. 10.

3) De Trinitate, lib. 9, c. 17. n. 18

4) Summa th. 1. p. q. 93, a. 6.

ein gewisser Eindruck desselben Objects, wodurch es als Gegenstand der Liebe in dem Wollenden, ähnlich wie es als Gedachtes in dem Denkenden existirt. Indem also der Mensch sich selbst erkennt und liebt, gestaltet er sich gleichsam zu einer Dreiheit in seinem eignen Sein, insofern er nicht allein in sich selbst ist, als identisch der Natur nach, sondern auch als Gegenstand der Erkenntniß in dem Erkennenden, und als Gegenstand der Liebe in dem Liebenden. Sicut ex hoc, quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intellectu, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio (ut ita loquar) rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per idealitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante[1]).

315. Somit ist das Bild der göttlichen Dreieinigkeit der menschlichen Seele zuerst und hauptsächlich in der wirklichen Erkenntniß und in der wirklichen Liebe zu suchen; und nur sekundär in den Fähigkeiten und in dem habitus — in welchen jene Akte virtualiter enthalten sind. Der Grund davon ist, weil in der wirklichen Erkenntniß und in der wirklichen Liebe jene beiden Arten von Prozession, auf denen in Gott die Distinktion der Personen beruht, besser dargestellt werden; und weil das Bild der göttlichen Dreieinigkeit eben darin zu suchen ist, wodurch besser und genauer diese Distinktion ausgedrückt wird[2]).

316. Hieraus kann man abnehmen, wie unpassend Einige das Bild der göttlichen Dreieinigkeit in uns durch die angeborne Idee des Seins erklären, mit Hilfe der drei Formen, die sie derselben beilegen, der idealen nämlich, der realen und der moralischen. Denn kämen diese drei Formen auch wirklich der Idee des Seins zu, so wären sie dennoch nicht geeignet, die drei göttlichen Personen darzustellen; denn die drei göttlichen Personen sind nicht drei Formen, sondern drei Subsistenzen, welche durch den Ausgang der zweiten von der ersten, und der dritten von den beiden andern unter einander unterschieden sind. Da der Begriff von Bild die spezifische Aehnlichkeit mit dem Vorbilde in sich schließt, so muß das Bild der göttlichen Dreieinigkeit in uns in etwas gesucht werden, wodurch die Distinktion der drei göttlichen Personen dargestellt wird. Nun wer-

---

1) S. Thomas, Summa theol. 1. p. q. 37. a. 1.

2) Ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago divina debet accipi in anima, oportet, quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad repraesentandam speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest. Et ideo primo et principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus cogitantes interius, verbum formamus et ex hoc in amorem prorum simus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario et quasi ex consequenti imago trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt. Summa Th. 1. p. q. 93. a. 7.

den aber die drei göttlichen Personen nicht durch Formen unterschieden, sondern durch Opposition und Relationen, welche in einem doppelten Ausgange, durch die Erkenntniß nämlich und durch die Liebe ihren Grund haben. Also wird sich auch das Bild in unserer Seele nur darin finden, worin eine Aehnlichkeit mit jener doppelten Prozession zu erkennen ist; und dieses ist gerade die Hervorbringung des geistigen Wortes und des darauf folgenden Willensaktes. Oportet quod imago Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid, quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae secundum processionem Verbia dicente et amoris ab utroque[1]). Die drei angeblichen Formen stellen nichts anders dar, als drei Seinsweisen derselben Wesenheit, ohne irgend welche gegenseitige Opposition oder Relation; weßhalb sie vielmehr zu einem irrthümlichen Begriff der göttlichen Dreieinigkeit Anlaß geben können, als daß sie zur Erklärung des Bildes derselben geeignet sind.

Aber wie können wir uns wundern, daß die Idee des Seins das Bild der göttlichen Dreifaltigkeit in uns nicht constituiren kann, wenn dieselbe nicht einmal geeignet ist, das Bild der göttlichen Natur zu constituiren? Diese wird ja von denen, die sie vertheidigen, als Object unserer Anschauung angesehen, nicht als ein integraler Theil unseres Wesens. Somit werden wir durch dieselbe nicht ein Bild Gottes *sein*, sondern ein Bild Gottes *erkennen*. Das wahre Bild Gottes wäre jene Idee, zwischen uns und Gott in der Mitte, als beständiges Object unsrer Betrachtung. In ihr würde eigentlich die Aehnlichkeit mit Gott liegen, und uns würde nur die Ehre übrig bleiben, in ihrer Nähe zu verweilen, mit der Vorsicht jedoch, uns durch die drei Formen jener Idee über das Bild der drei göttlichen Personen nicht täuschen zu lassen, da diese nicht drei Formen, sondern drei Subsistenzen einer einzigen und identischen Natur sind.

317. Zu unsrer Hauptfrage zurückkehrend, sagen wir, daß das Bild der göttlichen Dreifaltigkeit in unsrer Seele existirt, insofern sie denkend und wollend ist, welches immer das Object bei dieser ihrer Thätigkeit sei; jedoch tritt das Bild viel deutlicher und glänzender in dem Akt hervor, worin die Seele sich selbst erkennt und liebt. Denn bei dieser Erkenntniß und Liebe bewahrheitet sich, wie wir oben bemerkt haben, die Identität eines einzigen Wesens, welches unter zwei andern Formen gewissermaßen sich selbst in sich reproduzirt. Damit jedoch das Bild der göttlichen Dreifaltigkeit noch vollkommener sei, darf man diese Erkenntniß und Liebe nicht absolut, sondern relativ auffassen, insofern nämlich die Seele nicht in sich selbst ruhen, sondern sich bis zur Erkenntniß und Liebe Gottes erheben soll. Denn das Bild der Dreifaltigkeit ist vorzüglich in dem zu suchen, was am edelsten in der Seele ist: der Art ist aber der Akt, wodurch sie nicht ein geschaffenes Gut, sondern das unerschaffene Gut erkennt und liebt. In dieser Erkenntniß und Liebe Gottes prägt sich das Bild der göttlichen Dreifaltigkeit eigenthümlicher und vollkommener aus; zumal da die Seele durch solche Akte Gott mehr ähnlich wird, dessen Wort durch die Erkenntniß, die er von sich selbst hat, hervorgeht, wie der heilige Geist durch

1) A. a. O. art. 8.

die Liebe, welche aus dieser Erkenntniß entspringt. Verbum Dei nascitur de Deo secundum notitiam suipsius et amor procedit de Deo, secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem, quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum; et sic imago attenditur in anima secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum[1]. Es ist auch nicht nothwendig, daß diese Erkenntniß und Liebe immer aktuell in unserer Seele vorhanden seien, um das beschriebene Bild Gottes zu constituiren, sondern es genügt, daß wir sie habituell besitzen: Actus etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit 14. de Trinitate: Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio, quo esse coepit, fuit in ea Dei imago[2].

Sechster Artikel.

Die Vorbilder in ihrer Beziehung auf die Ideologie.

318. Um eine Erklärung unserer Erkenntniß zu geben, erfand der h. Thomas nicht, wie die poetische Philosophie unserer Zeit thut, ideale Formeln oder Visionen; sondern von der Beobachtung der Thatsachen und Erscheinungen ging er auf die geeigneten Principien zurück. Er bringt keinen Deus ex machina herbei, sondern läßt den geschaffenen Ursachen ihre Thätigkeit, unter dem Einfluß der ersten und höchsten; zu der er nur dann sich wendet, wenn er den höchsten und letzten Grund angeben will, auf den endlich alle Dinge bezogen werden müssen. Nach seiner Lehre fängt die Erkenntniß von den Sinnen an; und wird zur intellectuellen vermittelst der Abstraktionskraft, welche in den mit den Sinnen wahrgenommenen Objecten die Wesenheiten intelligibel macht, aus diesen ergeben sich dann die ersten Wahrheiten und die unmittelbaren Principien des menschlichen Wissens. Hierüber haben wir genug schon gesagt; an diesem Orte brauchen wir nur anzudeuten, wie der Ursprung und die Wahrheit unserer Kenntnisse mit der Theorie von den göttlichen Vorbildern zusammenhängt.

Gott regt unsern Geist zur Erkenntniß an, wie der Lehrer den Schüler: Docens movet intellectum addiscentis; sed Deus docet hominem scientiam: ergo Deus movet intellectum hominis[3]. Und weil der Lehrer den Schüler dadurch unterrichtet, daß er demselben sein eignes Wissen vermittelst des Wortes mittheilt: so belehrt uns auch Gott, indem er uns seine eignen Ideen vermittelst der geschaffenen Welt mittheilt, welche die Sprache ist, in der er natürlicher Weise zu uns redet.

319. Zwei Faktoren concurriren zur Erkenntniß; der eine auf Seiten des Subjects, das Erkenntnißvermögen; der andere auf Seiten des Objects,

1) Summa th. 1. p. q. 93. a. 8.
2) Ebendaselbst art. 7. ad 3.
3) Summa th. 1. p. q. 105. a. 3.

nämlich die durch die Gegenwart des Intelligiblen in dem Erkenntnißvermögen bewirkte Bestimmung, welche von dem h. Thomas species genannt wird, weil sie virtualiter schon die Vorstellung des Objects in sich schließt, die sich dann formal in dem geistigen Worte entwickelt. Operationis intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente[1]). Beide Faktoren aber besitzen die Fähigkeit in uns die Erkenntniß zu vermitteln kraft der göttlichen Vorbilder, woran sowohl das Erkenntnißvermögen als auch das Erkenntnißobject jedes in seiner Weise participirt. Denn der geschaffene Geist ist Bild und Aehnlichkeit des unerschaffenen Geistes. Er participirt also in einer seiner Natur entsprechenden Weise an denselben intelligiblen Objecten, welche in Gott sind. Und der Unterschied zwischen den erkennenden und nicht erkennenden Wesen besteht hauptsächlich darin, daß während die letzteren nur ihre eigene Form oder Natur besitzen, die ersteren auch die Form oder Wesenheit anderer von ihnen verschiedener Dinge in sich aufnehmen oder aufzunehmen fähig sind. Und so wird die Seele gewissermaßen Alles durch die Erkenntniß, sowohl durch die sinnliche als besonders durch die vernünftige, so daß die erkenntnißfähigen Wesen eine Art von Unendlichkeit bekommen, in Anbetracht der unbegränzten Ausdehnung des eigenthümlichen Objects. Forma in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur, quam in his, quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est.... In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquat[2]).

Weil jedoch der menschliche Geist auf der Stufenleiter der geistigen Wesen zu unterst steht, so hat er nicht wie die Engel, die Formen der anderen Dinge schon wirklich, sondern nur dem Vermögen nach in sich. Intellectus angelicus semper est in actu suorum intelligibilium propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus. Intellectus autem humanus, qui est infimmus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium[3]). Dessenungeachtet kann er aus dem Zustande des Vermögens in den der Thätigkeit übergehen, kraft des intellectuellen Lichtes, womit er ausgestattet ist, und welches eine Participation und ein Strahl des unerschaffenen Lichtes ist, in welchem die intelligiblen Naturen aller Dinge enthalten sind. Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participatio luminis increati, in quo continentur rationes aeternae[4]).

320. Was den andern Faktor anbelangt, d. h. die durch die Gegenwart

1) Summa th. 1. p. q. 105. a. 3.
2) Summa th. 1. p. q. 80. a. 1.
3) Summa th. 1. p. q. 79. a. 2.
4) Summa th. 1. p. q. 84. a. 5.

des Objects bewirkte Bestimmung unsers Geistes, so erhält auch dieser seine letzte Erklärung in der Theorie von den göttlichen Vorbildern. Denn insofern ist es den Dingen möglich, der Vernunft sichtbar zu werden und sie zur Erkenntniß zu bestimmen, als sie realisirte Nachbilder der göttlichen Vorbilder sind: Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant[1]). Wie Gott das erste und höchste Sein ist, so ist er auch die erste und höchste Wahrheit. Wie er also der Grund jeglicher Realität ist, die in der Natur hervorgebracht wird, so ist er auch der Grund jeglicher Idee, welche in unsrer Vernunft entspringt. Sowie aber sein Einfluß die Thätigkeit der geschaffenen Ursachen in Bezug auf das Sein nicht aufhebt, ebenso steht er auch nicht der Wirksamkeit derselben in Bezug auf die Wahrheit entgegen. Als Gott die Dinge schuf, legte er in sie die Causalität, auf daß sie thätig sein, und deßgleichen theilte er ihnen die Intelligibilität mit, auf daß sie erkannt werden können. Diese Intelligibilität der sinnlichen Dinge in Bezug auf den Menschen entspringt einerseits daraus, daß sie wahrhafte Wesenheiten sind, und andrerseits daraus, daß sie vermittelst der Sinne mit der Vernunft in Verbindung treten, welche durch das Licht ihrer Abstraktionskraft im Stande ist, sie von ihren concreten und materiellen Bestimmungen zu befreien. Von beiden Momenten aber haben wir in der Theorie von den Vorbildern den Grund zu suchen; denn die sinnlichen Dinge sind insofern wahre Wesenheiten, als sie geschaffene Copien der unerschaffenen Vorbilder sind; und der menschliche Geist ist insofern mit Erkenntnißkraft der Wesenheit begabt, als sie nach Aehnlichkeit des göttlichen Lichtes geschaffen ist, in welchem die intelligiblen Naturen aller Dinge subsistiren.

321. Deßwegen ist es ganz richtig, wenn man sagt, daß wir alles Wahre in der ewigen Wahrheit erkennen; ebenso wie man sagen kann, daß wir in der Sonne die Körper sehen, nicht als ob wir sie in der Sonnenscheibe selbst erblickten, sondern weil wir sie in sich selbst nur sehen in Kraft der Lichtstrahlen, welche von diesem Himmelskörper nach allen Seiten hin ausgehen. Und so ist Gott in Folge der Erkenntniß auf ganz besondere Weise in uns, außer der gewöhnlichen Gegenwart durch die Schöpfung und Erhaltung. Denn unsere Ideen sind nur Bilder der göttlichen Idee, die in der Vernunft jedes Einzelnen reflektirt, wie ein einziges Antlitz in vielen Spiegeln verschiedene Bilder hervorbringt, die jenem alle ähnlich und somit auch untereinander gleiförmig sind. Hieraus erklärt sich die Uebereinstimmung aller Menschen in den natürlichen Urtheilen über die ersten Grundwahrheiten und ihre legitimen Folgerungen; die alle zuletzt auf die Ideen der göttlichen Vernunft zurückgeführt werden müssen; denn sowohl unser intellectuelles Licht, kraft dessen wir jene Urtheile bilden, als auch das Sein der Dinge, über das wir urtheilen, ist eine Participation jener ewigen Ideen. Non solum sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus esse dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem

1) Summa th. 1. p. q. 104. a. 3.

accedit; non enim in hoc anima aliis rebus praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae, Psalmo 11, 2: Diminutae sunt veritates a filiis hominum, dicit, quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet meus quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur; facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in Soliloquiis, l. 1. c. 8. qui dicit, quod »scientiarum spectacula videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis;« quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta[1]).

Siebenter Artikel.

Die Vorbilder in Beziehung zur Moral.

322. In der moralischen Ordnung, oder in der Ordnung unsrer freien Handlungen, können wir zwei Dinge betrachten: das Object, auf das sie hingerichtet sind, und das Princip, welches sie leitet und regulirt. Das Object ist das Gute; das regulative Princip das praktische Urtheil der Vernunft. Dieses ergibt sich klar aus der Natur und Beschaffenheit des menschlichen Willens. Denn der menschliche Wille ist nichts anders als das vernünftige Begehrungsvermögen des Menschen, oder die Hinneigung und das Streben unsrer Seele nach den ihr durch die Vernunft vorgestellten Dingen. Jedes Wesen strebt aber nur nach dem, was ihm irgendwie zuträglich ist, d. h. nach dem Guten; und die besondere Auswahl zwischen verschiedenen Objecten kann in einem der Vernunft folgenden Begehrungvermögen nur ein praktisches Urtheil derselben sein. Auf diese beiden Punkte wendet der h. Thomas die Theorie von den Vorbildern an.

323. In Bezug auf den ersteren Punkt beginnt er mit einer Auseinandersetzung der Lehre Plato's, und zerlegt sie in drei Theile. Der erste betrifft die eigenthümliche, abgesonderte Existenz der Formen aller natürlichen Wesen, die durch Participation an jenen Formen ihr spezifisches Sein erhalten. Der andere Theil betrifft die ebenfalls separirte Existenz des Seins an sich und der Einheit an sich, die mit der des höchsten Gutes identisch ist; denn das Sein und das Eine sind mit dem Guten convertibel. Der dritte ist, daß alle einzelnen Wesen ihre Güte durch die Participation des höchsten Gutes besitzen. Ob-

1) S. Thomas, Summ. contra Gent., lib. 3. c. 47.

gleich nun der heilige Lehrer den ersten Theil als unvernünftig verwirft, so erklärt er doch für absolut wahr den zweiten aus den Gründen, mit denen er vorher das Dasein eines ersten durch seine eigene Natur guten Wesens, nämlich Gottes, bewiesen hatte. Quamvis haec opinio irrationabilis videatur, quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum[1]). Was ferner den dritten Theil betrifft, so sagt er, daß alle einzelnen Wesen gut genannt werden nach der göttlichen Güte; denn insofern sind sie gut, als sie mehr oder weniger dem höchsten Gute ähnlich sind. Und um durch einen zweideutigen Ausdruck keine Veranlassung zu einem schweren Irrthum zu geben, fügt er eine sehr passende Distinktion bei, indem er sagt, daß die Geschöpfe gut seien durch die göttliche Güte, nicht als ob diese formal in den Dingen wäre, sondern weil sie die Ursache der Güte in denselben ist. Denn ihre Güte hängt von Gott ab, als der ersten Ursache, dem Vorbilde und dem höchsten Ziele; aber er ist nicht ihre formale Ursache, welche in der ihnen eigenthümlichen Realität besteht, und somit vom göttlichen Sein, folglich auch von der göttlichen Güte verschieden ist. A primo igitur per essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et deficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et sunt etiam multae bonitates[2]).

324. Nachdem der h. Thomas die Lehre von den Vorbildern so auf das Object des Willens angewandt hat, wendet er dieselbe auch auf die Norm oder Regel an. Diese Regel besteht in den praktischen Urtheilen der Vernunft, deren Complex das Naturgesetz constituiren. Dieses Naturgesetz ist, wie wir früher gezeigt haben, nach der Lehre des h. Thomas eine den vernünftigen Geschöpfen gegebene Participation des ewigen Gesetzes, woraus folgt, daß die höchste und letzte Regel unserer Handlungen das ewige Gesetz Gottes ist. In welcher Weise faßt aber der h. Thomas dieses ewige Gesetz auf? Er beleuchtet es als eine besondere Beziehung der ewigen Vorbilder. Wie Gott Schöpfer ist, so führt er auch die oberste Leitung aller Dinge dieser Welt. Er ist ihr Schöpfer, weil er sie aus dem Nichts in das Dasein rief; er ist ihr Führer und Lenker, weil er sie zu ihrem eignen Ziele und zu dem, welches allen gemeinschaftlich ist, hinrichtet und führet. In beiderlei Hinsicht ist Gott durch seine Vernunft thätig; somit ist seine ewige Vernunft die direktive Norm seiner Thätigkeit, insofern die Thätigkeit Gottes auf die Geschöpfe sich erstreckt. In dem ersten Falle, wenn es sich um die Schöpfung handelt, nimmt die göttliche Vernunft den Charakter von Vorbild oder Idee an; in dem zweiten Falle, wenn die Thätigkeit Gottes in der Leitung und Führung der schon geschaffenen Dinge besteht, so nimmt die göttliche Vernunft den Charakter von Gesetz an. Somit ist das ewige Gesetz Gottes im Grunde nichts anders, als die Idee und das ewige Vorbild in Gott, insofern

1) Summa theol. 1. p. q. 4. a. 4.

2) Ebendaselbst.

dasselbe nicht auf die Erschaffung, sondern auf die Führung und Leitung der Dinge bezogen wird. Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis[1]). Wie also die idealen Formen der Dinge, so ist auch das ewige Gesetz in dem göttlichen Wort enthalten, durch welches Gott in sich selbst alles das ausdrückt, was sein Wissen umfaßt. Hieraus folgt, daß das ewige Gesetz, wenngleich es keiner Person eigenthümlich angehört, dennoch der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit durch Appropriation zugetheilt wird, in Anbetracht der Aehnlichkeit zwischen der gedachten Natur und dem intellectuellen Wort, das jene ausdrückt. In divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quae sunt in scientia Patris sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo; et inter caetera, quae hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur, quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur: appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad Verbum[2]).

325. Damit jedoch die Ontologen diese erhabene Theorie des Aquinaten nicht auf Seiten ihres Systems ziehen können, bemerke man, daß der heilige Lehrer sogleich erklärt, daß diese Kenntniß des ewigen Gesetzes Frucht des Nachdenkens, nicht unserer unmittelbaren Anschauung sei. Denn zu dem Texte des h. Augustinus, den er anführt: Aeternae legis notio nobis impressa est[3]); sagt er, daß man auf zwei Weisen Kenntniß von einer Sache haben kann; entweder weil man sie in ihr selbst schaut, oder weil man sie in ihrem Effekte erkennt, der irgend eine Aehnlichkeit mit ihr hat; sowie derjenige, welcher die Sinne nach ihrer eignen Substanz nicht sieht, sie einigermaßen in dem Lichte sieht, das über die erleuchteten Körper ausgegossen ist. Und so kann das ewige Gesetz in sich selbst nur von Gott und von den Seligen, welche Gottes Wesenheit anschauen, erkannt werden; jedoch hat jedes vernünftige Geschöpf Kenntniß davon in irgend einer mehr oder weniger vollkommenen Irradiation desselben; denn jede Erkenntniß der Wahrheit ist eine gewisse Irradiation und Participation des ewigen Gesetzes. Somit hat Jeder, der die Wahrheiten des Naturgesetzes, wenigstens in seinen ersten und allgemeinen Principien kennt, ebendadurch Kenntniß des ewigen Gesetzes. Dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis et quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis[4]).

---

1) Summa th. 1, 2. q. 93. a. 1.
2) Ebendaselbst ad 4.
3) De libero arbitrio l. 1. c. 6.
4) Summa th. 1, 2. q. 93. a. 1.

326. Ich sehe, wie unfähig meine Feder ist, um über diesen erhabenen Gegenstand zu schreiben; und wie wenig meine Worte der Würde der Erörterung entsprechen. Die scharfsinnigen Leser werden aber vielleicht durch diesen unvollkommenen Abriß zu einem tieferen und würdigeren Studium der Sache in den Schriften des h. Thomas sich veranlaßt finden; sie werden darin sehen, wie die Lehre von den Vorbildern in seinen Händen Leben und Seele der ganzen Philosophie wird. Sie werden sehen, wie die ewigen Vorbilder zuerst die intelligible Welt constituiren, und Object der göttlichen Erkenntniß sind, da auch sie in dem Worte enthalten sind. Dann dienen sie als Modell bei der Schöpfung der Welt, und zeigen uns den letzten Grund von der Verschiedenheit, Reihenfolge, Wirksamkeit der geschaffenen Dinge, und von der in diesem liegenden Beschaffenheit, die göttlichen Vollkommenheiten uns zu offenbaren: Endlich wird durch dieselben auch die Natur unsrer Seele erklärt, die Beschaffenheit und Wahrhaftigkeit unsrer Kenntnisse, ohne Hilfe von idealen Anschauungen, welche ganz überflüssig sind, und indem sie den geschaffenen Ursachen ihre natürliche Wirksamkeit nehmen, ihnen auch ihre Substanzialität und Existenz in Abrede zu stellen streben.

In Gott allein ist seiner höchsten Einfachheit wegen das ideale Sein mit dem realen identisch. In allen andern von Gott verschiedenen Dingen ist die ideale Form von der realen verschieden. Dies kommt daher, daß in ihnen die Essenz oder Wahrheit nicht die Existenz ist; wie es dagegen in dem unerschaffenen Wesen der Fall ist, in welchem Alles reiner und einfacher Akt ist. Ehe die Geschöpfe wirkliches Dasein erhalten, haben sie ideale Form, insofern sie von Ewigkeit in der göttlichen Vernunft subsistiren. Hier sind sie Leben, und göttliches Leben. Durch die Schöpfung erhalten sie eine eigene Subsistenz in sich selbst, und solange sie so subsistiren, genießen sie nicht allein das Dasein, sondern auch die Fähigkeit zu handeln, und sind geeignet sich unsrer Vernunft zu offenbaren, und empfangen in ihr durch die Erkenntniß von Neuem Leben. Hier werden sie Principien der menschlichen Kunst, deren ästhetische Normen auf die intelligiblen Naturen (auf die methaphysische Ordnung) der Dinge gegründet sind; und so streben sie nach ihrer Reproduktion in der Wirklichkeit vermittelst des Genies des Künstlers. All dieses ist Lehre des h. Thomas, Anhänger des Aristoteles, und ist so mit der platonischen Theorie verbunden, daß es die einzige mögliche Art ist, wie den Vorbildern die doppelte Prärogative eines Princips der Erkenntniß und der Thätigkeit, zuerkannt werden kann, ohne in die Irrthümer zu verfallen, als deren Urheber von vielen Gelehrten Plato angeklagt wird, mag dies von einer wahren oder falschen Auslegung desselben herkommen.

Schluß.

Der Gedanke, der uns bei diesem Werke vorschwebte, war, die Lehre des h. Thomas über den Ursprung der Ideen zu erklären und von Neuem zu begründen, im Gegensatz zu dem Ontologismus und der Lehre von den angebornen Anschauungen. Dieses bezweckten, wie man leicht bemerken konnte, mehr oder weniger alle einzelnen Theile der ganzen Abhandlung. Und damit

dieses deutlicher sich darstelle, stehe hier zum Schlusse eine kurze Uebersicht der Hauptpunkte, die wir in acht Kapiteln erörtert haben:

I. Die intellectuelle Erkenntniß ist gleichsam ein geistiges Gebähren, wodurch der Erkennende die Form oder Wesenheit des wahrgenommenen Objects in seinem Innern in idealer Weise reproducirt. Dies bestätigt die tägliche Erfahrung; denn Jeder, der eine Sache erkennt, fühlt, daß er den Begriff davon in sich hat, der gleichsam eine Wiederholung des Objects in der idealen Ordnung ist. Dieser Begriff, diese Vorstellung des gedachten Objects wurde von den Alten geistiges Wort genannt, weil es gleichsam die Sprache ist, in welcher der Erkennende in seinem Innern mit sich selbst redet. Jedoch könnte dieses geistige Gebähren in der Vernunft nicht stattfinden ohne dazu eine Bestimmung zu erhalten, durch welche der Begriff gebildet wurde; gleichwie bei der körperlichen Zeugung der Keim einer Pflanze sich nicht in dem Samenboden entwickelt, wenn er nicht zuerst durch den Samenstengel befruchtet wird. Diesen intellectuellen Samen, wodurch der Geist zur Bildung eines Begriffs befruchtet wird, nennt der h. Thomas species intelligibilis (Erkenntnißform); andere Scholastiker nannten sie species impressa, im Gegensatz zu species expressa, welche das intellectuelle Wort ist.

Die Neueren gebrauchen allgemein das Wort Idee; und um die Genauigkeit der Ausdrücke nicht besorgt, erklären sie nicht hinreichend, ob sie darunter die Vorstellung verstehen, welche die Form des Erkenntnißaktes selbst ist, oder die Bestimmung, welche demselben in der Vernunft vorausgehen muß. Da wir einerseits von dem heutigen Sprachgebrauch nicht abweichen, andrerseits aber jede Begriffsverwirrung vermeiden wollten, so haben wir den Unterschied gemacht zwischen der Idee in actu primo, welche der species impressa, und der Idee in actu secundo, welche der species expressa der ältern Philosophen entspricht.

II. Mag man jedoch die Idee in actu primo für die species impressa, oder in actu secundo, für das geistige Wort nehmen, so ist sie immerhin in der direkten Erkenntniß nicht das Object, sondern das Mittel, durch welches und in welchem das Object erkannt wird. Und fürwahr, da die Idee in actu primo die Bestimmung ist, wodurch die Vernunft befruchtet wird, so kann sie nicht Ziel, sondern nur Princip und Ursache der Erkenntniß sein. In actu secundo ist die Idee freilich Ziel und Erkenntniß, insofern diese als eine Thätigkeit betrachtet wird; denn sie ist das Erzeugniß des Geistes; wird aber diese Thätigkeit als Erkenntnißform betrachtet, so ist die Idee nicht mehr Ziel derselben; denn der Geist schaut in ihr nur die Wesenheit, die sie vorstellt und ausdrückt, nicht die ideale Form, wodurch dieselbe vorgestellt wird. Treffend hat dies der h. Thomas durch das Gleichniß mit dem Spiegel erläutert, dessen Oberfläche gerade so groß ist, daß sie von dem Object fast ganz eingenommen werde. Wer in diesen Spiegel schaut, wird nichts als das Object schauen, ohne irgendwie das Mittel zu sehen, wodurch es reflektirt wird. Das geistige Wort hat zum Erkenntnißvermögen nicht die Beziehung eines Gegenstandes, worauf es seine Thätigkeit erstrecke, sondern es ist das im Innern bleibende Produkt der Thätigkeit selbst, welches das Vermögen in Akt versetzt und es in eine wahre Aehn-

lichkeit des Objects verwandelt. Somit wird durch dasselbe der Blick des Geistes direkt auf die Erkenntniß des Objects selbst hingerichtet, und nur durch Reflexion über sich selbst kann er nachher auch die Form wahrnehmen, vermittelst welcher er es erkennt.

Diese Bemerkung, daß der Geist durch die Idee, in welcher Hinsicht sie immer genommen werden mag, nicht die Idee selbst anschaut und betrachtet, sondern das durch sie vorgestellte Object, ist von der größten Wichtigkeit für unsern Gegenstand. Denn anders ist es nicht möglich, den kritischen Idealismus zu vermeiden, der in der Hauptsache zuletzt darauf hinausläuft, daß unser Geist in seinen intellectuellen Akten nichts anders direkt erkennt, als seine eigenen idealen Begriffe. Indem wir nun durch das Urtheil den Dingen das beilegen, was wir denken, so würde daraus folgen, daß wir bei dem Urtheilen den Objecten nicht ihr eigene Natur, durch die sie in sich constituirt werden, zu erkennen, sondern unsere Denkformen, welche Frucht und Eigenthum des denkenden Subjects sind. Dies ist aber unmöglich, wenn das direkte Object der Erkenntniß nicht die Idee ist, sondern die Wesenheit, welche durch die Idee vorgestellt wird. Hiebei möge man bemerken, daß die Wesenheit des Objects von uns in absurder und abstrakter Weise gedacht oder betrachtet wird; nämlich abgesehen von ihrer realen Existenz, welche nicht zum reinen Begriff der Wesenheit gehört. Die reale Existenz dessen, was durch die Idee erfaßt wird, ist Gegenstand eines späteren Erkenntnißaktes; ebenso wie auch die ideale Seinsweise einer späteren Erkenntniß, nämlich der Reflexion angehört. Der Grund davon ist, weil die Wesenheit in einem zweifachen Zustande subsistiren kann; real, in sich selbst; ideal aber im Geiste. Aber weder die eine noch die andere Seinsweise gehört zu den innern Eigenschaften derselben, insofern sie Wesenheit ist. Denn wäre die ideale Seinsweise wesentliche Bestimmung eines Wesens, so könnte es nie und nimmer in der Wirklichkeit existiren; und umgekehrt wäre die reale Existenz essentielle Bestimmung eines Wesens, so könnte es nie bloß ein ideales Dasein haben. Und dennoch sind beide Theile dieser Alternative so falsch, als es wahr ist, daß wir erkennen, und daß die Dinge außer uns existiren. Wir müssen also daraus schließen, daß wiewohl die Wesenheit jene doppelte Seinsweise haben kann, nämlich entweder in sich selbst (reale Subsistenz) oder im Geiste (ideale Subsistenz), sie dennoch an und für sich von beiden absieht und somit unter diesem Gesichtspunkte ganz wohl aufgefaßt werden kann. In dieser Weise aber erfaßt sie die Vernunft in der direkten Erkenntniß; freilich kann sie dieselbe durch Reflexion über jenen ersten Akt auch nach ihrer idealen Seinsweise betrachten, insofern sie nämlich in der Idee subsistirt, und durch Reflexion über die sinnliche Wahrnehmung oder auch durch Schlußfolgerungen kann sie dieselbe auch nach ihrem realen Dasein betrachten, insofern sie nämlich in sich selbst subsistirt. Nur bei dem göttlichen Sein wäre, wenn es durch Anschauung erkannt würde, eine solche Abstraktion unmöglich; denn in Gott gehört die Existenz zur Wesenheit selbst; und somit ist in ihm das ideale und reale Sein identisch.

Es wird nicht an solchen fehlen, die uns zu große Spitzfindigkeit und scholastische Grübelei vorwerfen werden; allein man bedenke, daß gerade durch die Verachtung dieser angeblichen Grübeleien in neuer Zeiter die schreckliche Confusion entstanden ist, welche die Wissenschaft verfinstert.

III. Die Wesenheit so aufgefaßt, insofern sie nämlich von der realen und idealen Seinsweise absieht, und nur nach den innern Bestandtheilen, welche nachher in der Definition ausgedrückt werden, betrachtet wird, constituirt das universale directum, welches eigentlich das Erkenntnißobject ist. Es ist in den Einzelwesen in Bezug auf das, was erkannt wird, wirklich enthalten, nicht aber in Bezug auf die abstrakte Vorstellungsweise, unter welcher es aufgefaßt wird, und die von der Vernunft herrührt. Wenn ich z. B. ein mit Gefühl und Vernunft begabtes Wesen denke, so ist diese Wesenheit in Peter, Paul u. s. w. wirklich enthalten, jedoch nicht abgesondert von den individuellen Bestimmungen, von denen ich in der Idee abstrahire. Wird nachher die abstrakt aufgefaßte Wesenheit durch Reflexion mit den Individuen verglichen, so wird sie dieselben vorstellen in Bezug auf das, worin sie einander ähnlich sind. Unter dieser Beziehung constituirt jene Wesenheit das universale reflexum, jenes nämlich, welches Gattung oder Art benannt wird, und das eine mehreren Wesen gemeinschaftliche Form, nämlich entweder ihre ganze Natur oder wenigstens einen Theil desselben ausdrückt.

Das universale reflexum schließt Einheit und Vielheit in sich; Einheit dem Begriffe nach; Vielheit der Bezeichnung nach; denn es stellt ja die gedachte Wesenheit dar, insofern sie in unzähligen Individuen vorhanden sein kann. Unter dieser Betrachtungsweise hat es nur im Geiste Subsistenz; und in den Dingen existirt nur das Fundament davon, indem nämlich die Wesenheit jedes Individuums aufgefaßt werden kann unter Abstraktion von den individuellen Bestimmungen derselben, und somit als solche durch einen reflexen Akt als das betrachtet wird, was auch andern Individuen gemeinschaftlich sein kann.

Die Vernachlässigung dieser Distinktion zwischen dem universale directum und reflexum gab zu großen Irrthümern Anlaß. Und fürwahr, was wird man in der Supposition, daß jene Distinktion überflüssig sei, auf die Frage antworten, ob das Allgemeine in den Dingen existirt oder nicht? Antwortet man mit nein, so wird daraus folgen, daß es ein bloßer Name ohne Inhalt oder ein reines Produkt unseres Geistes ist. So aber hätten wir den platten Nominalismus im ersten Fall und den sceptischen Conceptualismus im andern. Antwortet man, daß das Allgemeine wirklich in der Natur existire, so kehrt die Frage wieder, ob es von den Einzeldingen getrennt oder als Eins mit ihnen existirt. Wer das erste annimmt, verfällt in den Platonismus oder in den Ontologismus, je nachdem dem Allgemeinen eine Subsistenz in sich selbst oder in der göttlichen Vernunft zugeschrieben wird. Sagt man dagegen, daß es mit den Individuen verwachsen sei, so wird der Pantheismus der falschen Realisten des Mittelalters oder der deutsche Transcendentalismus unserer Zeiten unvermeidlich sein, je nachdem man den Unterschied der Individuen in die zur gemeinschaftlichen Wesenheit hinzukommenden Accidentien oder bloß in die Phänomene und Erscheinungen verlegt, die sie in uns hervorrufen.

Die genannten Irrthümer verschwinden jedoch alle, sobald man die oben angegebene Distinktion vor Augen hält; denn ihr zufolge stellen die ersten Erkenntnißobjecte nicht etwas dar, was in den verschiedenen Einzeldingen wirklich gemeinschaftlich und identisch wäre; sondern sie sind eine Wesenheit, die an und für sich betrachtet wird, d. h. mit Abstraktion von dem besondern Subject, in

welchem sie concret existirt. Somit sind in einem solchen Begriff zwei Elemente zu unterscheiden: Das Sein, welches aufgefaßt wird, und die Abstraktion, unter welcher es aufgefaßt wird. Das erste Element ist in den Dingen enthalten, das zweite rührt von dem Geiste her. Was aber der Geist in dem Begriffe erkennt, ist gerade das erste, nicht das zweite. Und somit ist das Object des direkten Erkenntnißaktes wirklich objectiv in den Dingen, obgleich es nur der Wesenheit nach, nicht auch der Existenz nach aufgefaßt wird. Dieses ist der Realismus des h. Anselm, des h. Thomas und überhaupt aller orthodoxen Lehrer der Schule.

IV. Hiermit haben wir uns schon den Weg zur Lösung der Frage über den Ursprung der Ideen gebahnt; sie fällt mit der Frage über den Ursprung der allgemeinen Begriffe zusammen. Zur Erklärung der allgemeinen Begriffe aber genügt die Abstraktionskraft des menschlichen Geistes. Dasselbe gilt also auch von dem Ursprung der Ideen.

Vergebens führen die Ontologen die direkte Anschauung der göttlichen Vorbilder an oder die Anschauung der Existenz Gottes ohne Anschauung seiner Wesenheit. In Gott ist es seiner höchsten Einfachheit wegen unmöglich, die Vorbilder der geschaffenen Dinge zu sehen, ohne zu gleicher Zeit das göttliche Sein selbst zu schauen, welches in keiner Weise von der göttlichen Vernunft verschieden ist; und die Anschauung des göttlichen Seins schließt nothwendig die Anschauung der Wesenheit in sich, welche in Gott mit der Existenz eins und dasselbe ist. Die Erkenntniß durch unmittelbare Anschauung Gottes ist Belohnung der Seligen; den Engeln ist die Erkenntniß durch eingegebene Idee eigenthümlich. Der Mensch, der weder zu den Seligen, noch zu den Engeln gehört, ist für die Erwerbung seiner Kenntnisse auf die Körperwelt angewiesen, mit welcher er vermittelst der Sinne in Verbindung steht.

Das reale Sein, von welcher Art immer es sei, strebt nach Reproduktion seiner selbst in der idealen Ordnung, d. h. der Erkenntniß. Dieses kömmt auch den materiellen Dingen zu, da auch sie eine wahre Realität haben und eine wiewohl schwache Nachahmung einer wirklichen Vollkommenheit sind. Kommen sie mit einem erkennenden Wesen in Berührung, so reproduciren sie in ihm ihre Natur, je nach der Beschaffenheit der Fähigkeiten, mit welchen jenes Wesen ausgerüstet ist. In Bezug auf den Menschen, welcher mit dem Gefühlsvermögen und der Vernunft begabt ist, strebt die genannte Natur, nachdem sie in den Sinnen erzeugt und in der Einbildungskraft etwas vollkommener abgebildet worden ist, in einer mehr erhabenen Weise in der Vernunft zu erscheinen und hier einigermaßen die Reinheit und Einfachheit wieder zu gewinnen, die sie schon in der Vernunft Gottes besaß. Allein zu diesem letzten Schritt ist eine Hülfe höherer Ordnung nothwendig; denn obgleich in der Einbildungskraft das Object sehr lebhaft dargestellt wird, so verläßt es darin doch nicht das Bereich der concreten und individuellen Existenz. Somit ist zur Erklärung des Ursprungs unserer Ideen ein anderes Princip, welches von dem Sinnlichen und von dem Phantasiebild verschieden ist. Welches wird aber dieses Princip sein? Ist die Hypothese von der direkten Anschauung Gottes und von den angeborenen Ideen ausgeschlossen, so bleibt nichts übrig, als entweder Gott selbst, der von Zeit zu Zeit bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung uns die intelligible Erkenntnißform

eingeben würde, welche den Geist zum Erkenntnißakt bestimme; oder aber eine von ihm unserm Geiste mitgetheilte Kraft, welche im Stande wäre, das durch die Sinne wahrgenommene und in der Einbildungskraft reproducirte Object intelligibil zu machen. Die erstere dieser Hypothesen ist nicht vernünftig, denn sie würde zu einem der göttlichen Weisheit und Güte ganz unwürdigen Occasionalismus führen. Wir müssen also die zweite annehmen; und in der That greift Gott nicht in die natürliche Ordnung wie ex machina ein, um durch sich selbst den Knoten zu lösen, ohne daß die von ihm hervorgebrachten Geschöpfe zum Effecte thätig mitwirken; sondern sowie er jedes seiner Geschöpfe zu dem ihm eigenthümlichen Ziele bestimmte und hinleitete, so theilte er auch denselben die erforderliche Wirksamkeit mit, um dasselbe zu erreichen. Wenn dieses sogar von dem niedrigsten der Geschöpfe wahr ist, wie könnte es dann vernünftiger Weise bei dem Menschen in Abrede gestellt werden, welcher das vollkommenste unter allen Sichtbaren ist und die Krone der körperlichen Welt? Gott wirkt also auf die Erzeugung unserer Ideen ein, aber er wirkt ein vermittelst einer unserm Geiste mitgetheilten Kraft, welche das Phantasiebild so zu erheben vermag, daß dieses im Stande ist, als Object das Erkenntnißvermögen zur Reproduktion seiner Wesenheit in der ideale Ordnung zu bestimmen. Und weil der Einfluß dieser Kraft die Wahrnehmung des Objects unter allgemeinem Gesichtspunkte, durch Absonderung der concreten Bestimmung zum Resultate hat, so wird jene Kraft Abstraktionskraft genannt; denn jede Fähigkeit wird nach der Thätigkeit benannt und die Thätigkeit vermögen wir nur durch die Wirkung zu erkennen, wie durch frisches Laub das Leben in der Pflanze.

V. Da diese Abstraktionsfähigkeit dem Erkenntnißvermögen unseres Geistes (von den Scholastikern intellectus possibilis genannt) die Wesenheit der Dinge, welche eigentlich das Erkenntnißobject ist, enthüllt, so wird sie Licht benannt nach Aehnlichkeit mit dem materiellen Lichte, welches die Farben und hiedurch die Gestalt und die andern sichtbaren Eigenschaften der Körper dem Auge enthüllt. Sie kann auch allgemeines Erkenntnißmittel genannt werden; insofern sie die Bildung der ersten Begriffe vermittelt, aus deren Anwendung auf verschiedene Gegenstände sich dann alle Folgerungen ergeben. Wiewohl sie ferner in der Vernunft selbst ihren Sitz hat, so kann man dennoch sagen, daß sie gewissermaßen sich bis zum Object hinerstreckt, das durch ihren Einfluß die Beschaffenheit erhält, auf das Erkenntnißvermögen einzuwirken. Cum omne, quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum, in quantum hujusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare[1]).

Die Thätigkeit dieses Lichtes besteht also nicht in der Schöpfung, sondern bloß in der Enthüllung des Erkenntnißobjects. Es schafft nicht im Object die wahrzunehmende Wesenheit, wie die Vertheidiger des idealen Seins zu sagen scheinen, worin sie sich wenig von den Anhängern des Kriticismus entfernen. Die Wesenheit ist in dem Sinnlichen enthalten, das eben dadurch selbst, daß es ist, nothwendig eine Wesenheit haben muß. Das einzige, was erfordert wird, ist, daß diese Wesenheit in idealer Weise (nicht in Wirklichkeit) von den individuellen Merkmalen gesondert werde, die derselben ihrem materiellen Dasein nach eigen

1) S. Thom. Qq. Disp. Quaestio De cognitione scientiae angelicae, etc. a. 1. ad 2.

sind; durch diese nämlich geschieht es, daß sie nicht ihren bloß innerlichen Bestandtheilen nach der Vernunft sichtbar ist. Folglich ist die erste Thätigkeit des menschlichen Geistes die Analyse und nicht die Synthese; weil sie in der Absonderung der individuellen Bestimmungen von der Wesenheit eines durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstandes und nicht in der Applikation einer im Geiste präexistirenden Form auf das Object besteht. Wäre es so, dann würde der transcendentale Idealismus Kant's unvermeidlich sein; denn die Vernunft würde dann in den Dingen nicht das erblicken, was wirklich denselben objectiv eigen ist, sondern das, was sie ihnen beigelegt und mitgetheilt hat; mithin würde sie sich selbst das Object der eigenen Wahrnehmung schaffen.

VI. Die erste Idee, welche in uns auftaucht, ist die vom Sein; alle übrigen lassen sich in diese, als in die allgemeinste und einfachste, auflösen. Die Idee vom Sein ist also nicht allein chronologisch, sondern auch logisch die erste. Illud, quod mens concipit quasi notissimum et in quodomnes conceptiones resolvit est ens[1]). Aus dem Begriffe des Seines entwickelt sich alsbald die intellectuelle Anschauung seines Gegensatzes mit dem Nichts. Hieraus ergibt sich das Princip der Contradiktion: das Sein ist unverträglich mit dem Nichtsein, welches in der Reihe der Principien das erste ist, gleichwie die Idee, aus der es entspringt, in der Reihe der einfachen Begriffe die erste ist. Sowie ferner das Princip der Contradiktion unmittelbar aus der Idee des Seins sich ergibt, so ergibt sich das Princip der Substanz alsogleich aus der Idee der Substanz, das der Causalität aus dem Begriffe von Ursache, und überhaupt alle andern Urtheile, welche, weil sie unmittelbar aus der Analyse oder Synthese der Begriffe entstehen, erste Principien, oder an und für sich bekannte Wahrheiten genannt werden.

Die Wesenheit, an und für sich betrachtet, gibt zwar nicht den formalen Begriff des Möglichen; allein sie bietet das Fundament dazu dar; denn sie drückt das Sein aus; und das Sein ist das Fundament jeder Möglichkeit. Um den formalen Begriff desselben zu bekommen, muß man die Wesenheit in Beziehung zu ihrer letzten und vollkommensten Aktualität, d. h. zur realen Existenz betrachten, durch welche sie in sich selbst Subsistenz erhält. Dann wird sich der Begriff der inneren und äußeren Möglichkeit ergeben, je nachdem man das Verhältniß der Wesenheit zur Existenz nach den innern Bestandtheilen betrachtet, ob sie nämlich einander nicht wiederstreiten, oder in Bezug auf die Wirksamkeit einer Ursache, welche im Stande ist, sie in das Dasein zu rufen.

VII. So lange der Geist bloß die abstrakten Wesenheiten auffaßt und auch darüber urtheilt, verläßt er nicht die Grenzen der bloß idealen (metaphysischen) Ordnung. Um zur Erkenntniß des wirklich Bestehenden zu gelangen, muß er jene Begriffe und Urtheile auf irgend eine unmittelbar wahrgenommene Existenz appliciren und dann durch Deduktion auch auf andere mit den früheren in Verbindung stehenden Wesen. Die Existenzen aber, welche von der menschlichen Seele unmittelbar wahrgenommen werden sind zwei, nämlich unsere eigene und diejenige der Körper außer uns. Die erste wird durch Reflexion über jeglichen

1) S. Thomas. Quaestio De veritate, a. 1.

unserer Akte wahrgenommen; die zweite bloß durch Reflexion über die Akte des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens. Und sowie der Geist die ersten Ideen von den Phantasiebildern abstrahirt, welche in der Phantasie durch einen äußerlichen Sinneseindruck hervorgerufen werden, so muß die Vernunft bei der ersten Reflexion über sich selbst nothwendig das Phantasiebild und den äußeren Sinneseindruck, durch welchen das Phantasiebild entstanden ist, wahrnehmen. Somit erkennen wir in jenem ersten reflexen Akt uns selbst als vernünftig und fühlend zugleich; d. h. wir erfassen nicht bloß unsere eigene Existenz, sondern auch die der andern Körper außer uns. Dieses ist der Anfang unserer Kenntniß von der Wirklichkeit, welche somit weder aus der bloßen Vernunft, noch aus der bloßen Erfahrung abgeleitet werden darf, sondern aus der Verbindung und Synthese beider. Der Ausgangspunkt derselben besteht in der Application einer idealen Wahrheit auf eine reale Existenz, welche durch Reflexion über uns selbst unmittelbar wahrgenommen wird. Während daher die Körperwelt direkt durch die Sinne aufgefaßt wird und indirekt von der Vernunft durch Reflexion über die Sinneswahrnehmung, wird unsere eigene Existenz bloß durch Reflexion des Geistes über sich selbst erkannt.

Von der Erkenntniß unserer selbst und der Welt erheben wir uns zur Erkenntniß Gottes vermittelst des Causalitätsprincips, welches uns zwingt, eine unerschaffene Ursache alles Geschaffenen anzuerkennen, welche über alle ihre Geschöpfe unendlich erhaben ist. Darum kann das Dasein Gottes von uns nur a posteriori erkannt werden; durch Schlußfolgerung aus seinen Offenbarungen, seien es reale oder ideale; und ein dreifacher Weg führt uns zu ihm: die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung; die Entfernung aller Mängel und Grenzen, welche jedem geschaffenen Wesen eigen sind; die Erhabenheit über die positiven und einfachen Vollkommenheiten selbst. So gelangen wir zu dem reinsten und erhabensten Begriff, welchen wir uns von Gott bilden können, daß er nämlich vollkommen und reine Aktualität ist, totus actus et purus actus.

VIII. Nachdem wir uns auf analytischem Wege zu Gott aufgeschwungen haben, können wir nachher von ihm aus zu den Geschöpfen auf dem Wege der Synthese wieder herabsteigen, und so immer mehr die vorher erworbenen Kenntnisse vervollständigen. Hierzu ist besonders die Theorie von den ewigen Vorbildern geeignet; denn Gott schuf die Welt, um sich zu offenbaren; und die sinnliche Welt setzt in Gott die intelligibilia voraus, die in inniger Verbindung mit dem göttlichen Leben selbst stehen.

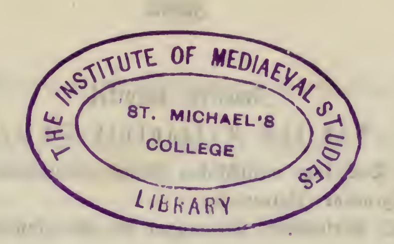
Gott erkennt vollkommen sich selbst nicht allein unter absolutem Gesichtspunkte, sondern auch beziehungsweise, so fern ihn Geschöpfe ohne Zahl in entfernter Aehnlichkeit nachahmen können. Kraft dieser vollständigen und adäquaten Erkenntniß seines eignen Seins erzeugt er in sich selbst das ewige consubstantiale Wort und in demselben Wort spricht er die intelligibilen Naturen aller Dinge aus, welche nach außen hin hervorgebracht werden können. Es sind dieses die Vorbilder, kraft deren die Geschöpfe, ehe sie in sich selbst existiren, in Gott Leben sind; und darum darf man auch nicht sagen, daß die Dinge aus dem absoluten Nichts hervorgerufen wurden, wenn man damit nicht allein die Realität, sondern auch die ideale Seinsweise einer Sache zu läugnen beabsichtigt.

Zur Schöpfung ist kein Subject oder Stoff erforderlich, aus welchem Gott das Sein, das er hervorbringen will, gewissermaßen herausbilden mußte. Allein sie setzt seine Kunst und Weisheit voraus, welche das darbietet, wonach er sein Werk bildet.

Hieraus erklärt sich die Mannigfaltigkeit und Ordnung der Dinge, aus denen die sinnliche Welt besteht, indem sie ein schwaches Zeugniß von der Weisheit des Schöpfers ablegen, und durch ihre Vielfältigkeit und Harmonie die Unendlichkeit und Einheit ihres Urhebers offenbaren. Die wahre, so zu sagen spezifische Aehnlichkeit des göttlichen Wesens ist nur in den vernünftigen Geschöpfen zu finden, von denen man im eigentlichen Sinne sagen kann, daß sie nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen sind. Sie tragen nicht allein das Gepräge der göttlichen Wesenheit in Folge des vernünftigen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens, mit dem sie begabt sind, sondern eben dadurch selbst haben sie auch eine ausdrückliche Aehnlichkeit mit der göttlichen Dreifaltigkeit, kraft der doppelten Thätigkeit, durch Vernunft und Willen.

Die Theorie von den göttlichen Vorbildern gibt nicht allein Aufklärung über das Sein der Dinge, sondern auch über ihr Wirken; denn insofern die göttliche Vernunft den Geschöpfen die Regeln ihrer Handlungen vorzeichnet, nimmt sie den Charakter eines Gesetzes an; welches somit in Gott ewig ist, wie seine Weisheit ewig ist. Effect und Participation dieses ewigen Gesetzes ist jede Regel, von der eine geschaffene Kraft bei Ausübung ihrer Thätigkeit geleitet wird. Sowie aber die göttliche Kunst als Erkenntniß nur von den vernünftigen Geschöpfen participirt wird: so wird sie auch als Gesetz nur von diesen participirt. Denn die vernünftigen Geschöpfe allein sind im Stande, das göttliche Gesetz formal als Gesetz aufzunehmen; während die niederen Wesen es nur als Naturbestimmung oder regulativen Instinkt ihrer Thätigkeit in sich tragen, ohne das wie und warum zu kennen. Hieraus ergibt sich das in unser Herz geschriebene Naturgesetz, kraft dessen wir im Stande sind, unsere freien Handlungen nach den Vorschriften und dem Endziele des höchsten Herrn einzurichten.

Es sind dies im Ganzen die Hauptpunkte, die wir in diesem Werke behandelt haben, und welche, ohne den Geist des Lesers zu überfüllen, ihm die hauptsächlichsten Umrisse des ganzen menschlichen Denkens vorzeichnen. Sie betreffen nicht die intellectuelle Erkenntniß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen in Bezug auf die Objecte in der physischen Welt, auf die sie sich erstrecken kann. Hiermit habe ich mich bestrebt, nach dem Maße meiner schwachen Kräfte einiges Licht über eines der schwierigsten Probleme der Philosophie zu verbreiten, indem ich den Lesern das Verständniß der Lehre des h. Thomas hierüber erleichterte. Habe ich den Zweck erreicht, so sei einzig dem höchsten Geber alles Guten Dank dafür; habe ich dagegen die Zielscheibe nicht getroffen, so möge man mir allein und der Schwäche meines Geistes die Schuld davon geben. Wie dem aber auch sei, immerhin werden sich meine Leser wenigstens zum eignen Studium in den Werken des englischen Lehrers angeregt fühlen; und wenn ich auch nur das erwirke, glaube ich schon eine nicht geringe Aerndte für meine kleine Anstrengung gewonnen zu haben.



Inhalt.

Seite

Einleitende Bemerkungen.

Erstes Kapitel.

Von der Idee.

Seite

Zweites Kapitel.

Von dem Erkenntniß-Object.

Drittes Kapitel.

Antwort auf einige Einwürfe.

Viertes Kapitel.

Ueber den Realismus des h. Thomas im Verhältniß zu Aristoteles und zur Philosophie des Mittelalters.

Fünftes Kapitel.

Ueber den Ursprung der Ideen.

Sechstes Kapitel.

Von dem Lichte der Vernunft.

Siebentes Kapitel.

Ueber den Entwicklungsprozeß der menschlichen Erkenntniß.

Achtes Kapitel.

Von den göttlichen Vorbildern.

